

الكتاب

فصلية ثقافية



74-75

شتاء و ربيع 2003



رئيس التحرير

محمود درويش

مدير التحرير

حسن خضر

تصدر عن : مؤسسة الكرمل الثقافية
مركز خليل السكاكيني الثقافي - ص ب ١٨٧ - رام الله - فلسطين
هاتف : ٢٩٦٥٩٢٤ (٠٢) - هاتف/ فاكس : ٢٩٨٧٣٧٤/٥ (٠٢)

E-mail : editor@alkarmel.org

الكرمل على الانترنت : <http://www.alkarmel.org>

تصدر طبعة الاردن عن : دار الشروق للنشر والتوزيع، ص ب ٩٢٦٤٦٣
الرمز البريدي ١١١١٠ - عمان - الاردن - هاتف : ٤١١٨١٩٠/١ - فاكس : ٦١٠٠٦٥

باريس : Mr. S. Hadidi

17, avenue Georges Duhamel

94000 Creteil

France

الاشتراكات السنوية : ٦٠ دولاراً للأفراد ١٢٠ دولاراً للمؤسسات (بما فيها نفقات البريد)
ترسل الاشتراكات شيكاً الى العنوان البريدي او حوالة بنكية على حساب المؤسسة

Al-Carmel Cultural Foundation

Arab Bank - Manara branch - Routing number : 49852

Ramallah - Palestine

العدد 74-75

شتاء-ربيع 2003



فصلية ثقافية

لوحة الغلاف : للفنان الراحل مصطفى الحلاج
التصميم : الفنان خالد جوراني
التنضيد والانتاج والطباعة : مؤسسة " الايام " - رام الله

ليس السؤال المطروح الآن: متى تبدأ الحرب؟ السؤال هو: متى تنتهي هذه الحرب التي لا مبرر لها؟ وهل هي حرب حقاً؟ أم غزوة تذكرنا بأن القوة المتحررة من التبعية الأخلاقية لا تتقن إلا دفع البشرية إلى الهاوية؟

لم يعد الحديث يدور حول موعد الحرب الأمريكية على العراق، حول التفوق التكنولوجي والأسلحة الجديدة التي ستجربها أميركا بالجسد العربي المستباح، بل يدور الحديث عما بعدها. كأن الحرب قد وقعت أمس، فالسيناريو الدموي واضح، والفيلم كامل التصوير. الغامض الوحيد هو: ماذا بعد الحرب؟ ما هي صورة العالم العربي، وما هي صورة العالم. الحكماء وحدهم، وهم قلة، يقولون إن الغامض واضح. إنه القوضى الكونية والحرب.

مطر أسود على الأبواب. لن يرى القتلى عيون القتلة. ولن ينظر القتلة في عيون ضحاياهم. فالأرزار الإلكترونية البعيدة ستجرب محاكمة الضمير الإنساني إلى أمد بعيد. لقد قال الأقوياء كلمتهم: نحن في مرتبة الله. فأميركا لم تعد دولة ولا إمبراطورية. إنها تفكر وتقول وتصرخ باعتبارها القدر الإلهي. وفي وسع الإرهاب الأميركي، الفكري والعسكري، أن يقضي إلى عمله، لا دفاعاً عن نط الحياة الأميركية، بل دفاعاً عن حقه في احتكار الكرة الأرضية والفضاء، مُحللاً بكل الوسائل المقدسة المخول بكتابتها أي موظف في البنتاغون، لإخفاء كلمة السر الحقيقية وهي: النفط!

النفط أسود. الضمير أسود. والمطر أيضاً أسود. فإن هَوَسَ الأقوياء بهندسة التاريخ سيحكم على البشر، العاجزين عن وقف الجنون الأميركي عند أي حد من حدود العقل، إما بالتناوب أمام شاشات التلفزيون في عالم يعاني من الموت والضرر، وإما باستعجال موعد القيامة بالصلاة أو بالجنون المضاد. فمن كان يظن أن بلاغة البوارج الحربية الاستعمارية في القرن التاسع عشر ستكون هي ذاتها مرجعية خطاب القوة في القرن الحادي والعشرين؟ ومن كان يظن أن خرافة «عب الرجل الأبيض» الأوروبية الصنع ستعود إلى الحياة في أميركا المتعددة الألوان والأجناس؟ فهل لمثل هذا «التقدم» من معنى آخر غير استنساخ أسوأ ما في الماضي من «تأخر»؟

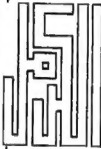
في وسع التاريخ أن يكون طائشاً حين يصنعه طائشون. لكن المسألة ليست بهذه البساطة، فأميركا لا تسعى للهيمنة على العراق، بنفطه وسائر عناصر قوته الكامنة التي قد تتحدى الولاية الأميركية الثانية والحسين فحسب، بل للهيمنة أيضاً على القرن الحادي والعشرين بأكمله، لإبقاء العالم أحادي القطب، لإرباك الاتحاد الأوروبي، للإشراف عن كتب على مستقبل الصين، لاحتواء العالم تحت السيادة الإمبراطورية الأميركية المطلقة، ولتدبير شؤون الغد البشري برؤية جنرالات قصيري النظر، بعيدي المغامرة.

هل يجزأ أحد على التنازل عن يهدد العالم والتاريخ الإنساني حقاً بأسلحة الدمار الشامل، من يملكها أم من يحلم بأن يملكها؟ فيالديوقراطية أيضاً يمكن تشريع الحرب والقاء قبيلة نووية على هيروشيما، ما دامت المرجعية الدولية طوع بنان الأقوى الذي يحتكر كل المرجعيات والشريعات التي لا تتلام مع شركته الخاصة ومصالحته الخاصة.

عالم مجنون. عالم يفتقر إلى التوازن، وإلى الندية، وإلى المرجعية. عالم يفتقر إلى حق النقض، وإلى تعددية الآلهة الفكرية... ومع ذلك، فإن بعض الواهدين العرب يصدق أن الغزوة الأميركية الجديدة تأتي لإصلاح أحوال العرب، لقصص الصحراء العربية بصواريخ ستفجر فيها ينابيع الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والحرية الفردية، والحدانة، وتحجز المرأة، إلى جانب التوزيع العادل للثروة النفطية، وهي أمانة في عنق أميركا، على الفقراء العرب!!

لكن هذا الهم يبقى ناقصاً إذا لم يتبعه وهم آخر هو: أن أميركا ستستفزع بعد ذلك للاعتراف بحق الفلسطينيين في الاستقلال والعدالة، بعدما يكون فريق المفتشين الدوليين قد تأكد من خلو إسرائيل من أسلحة الدمار الشامل، ومن تخليها عن برنامجها النووي...!!

سيحدث ذلك أمس!



الفهرست

دراسات ومقالات

| | | |
|--------|--------------------------------------|----------------------|
| ٢٥-٧ | أحمد سعدي | ١- الذاكرة والهوية |
| ٥٨-٢٦ | محمد جمال باروت - شمس الدين الكيلاني | ٢- التاريخ والسرد |
| ٨٥-٥٩ | باسم رعد | ٣- القوة والمعرفة |
| ٩٨-٨٦ | زياد منى | ٤- الدراسات الكتابية |
| ١٣١-٩٩ | فيصل درّاج | ٥- الرواية العربية |

فلسطين في أدب الرحلات

| | | |
|---------|-----------|---------------------------|
| ١٥٣-١٣٢ | مارك توين | مشاهدات في القدس والناصرة |
|---------|-----------|---------------------------|

ملف ١

الشعر والفلسفة

| | | |
|---------|--------------|-----------------------|
| ١٨٦-١٥٤ | هنري ميشونيك | شاعرية الشعر والفلسفة |
| | آلان باديو | الشعر كشرط للفلسفة |
| | ميشيل ديفي | هي قصيدة |
| | جاك آنسيه | صوت البحر |

ملف ٢

نوبل ٢٠٠٢

| | | |
|---------|-------------------|-------------------------------|
| ٢٠١-١٨٧ | إعداد: صبحي حديدي | جائزة للأدب أم تكفير عن الذنب |
|---------|-------------------|-------------------------------|



المراد للتشوية لا تعبر بالضرورة عن رأي الكرملي

شعر

٢١٣-٢٠٢

غسان زقطان

سيرة بالفحم

قصة

٢٣٢-٢١٤

محمود شقير

ثمانى قصص قصيرة

أقواس

٢٤٢-٢٣٣

إلياس خوري

الباذنجان والمحسوم والعدالة

٢٥٥-٢٤٣

بطرس الحلاق

السيرة الذاتية وتعدد الأصوات

٢٥٩-٢٥٦

برنار نويل

دفاعاً عن مناصرة الفلسطينيين

٢٧١-٢٦٠

هاوره: سعيد البرغوثي

المكان هو المنفى أم الزمان

(حوار مع نصر حامد أبو زيد)

المكتبة

٣٠٤-٢٧٢

مارتن برنال

علي الشوك

أثينا السوداء تكتب ثانية

عبد الوهاب المؤدب

مرض الإسلام

مارك فيرو

صدمة الإسلام

يوزغن هابرماس

حسن شامي

الحداثة وخطابها السياسي

الذاكرة والهوية

أحمد سعدي

النكبة هي الكارثة الكبرى التي حلت بالفلسطينيين، فغيّرت حياتهم إلى أبعد الحدود. ففي المقام الأول دفعتهم إلى الشتات، حيث تحوّل ما بين ٧٧-٨٣ بالمائة من الفلسطينيين القاطنين في الجزء الذي أصبح يعرف باسم إسرائيل بعد الحرب -٧٨ بالمائة من مساحة فلسطين الانتدابية- إلى لاجئين. لذلك، تشكّل النكبة في نظر الفلسطينيين فقدان الوطن، انهيار المجتمع، فشل الطموحات القومية، وبداية عملية متسارعة تهدد بتدمير ثقافتهم. وقد لاحظ رابينوفيتش أن الهوية الفلسطينية تتمفصل حول تجربة السلب والغربة، إلى جانب سوء فهم على صعيد العالم لحقوقهم ومعاناتهم^١. وفي السياق نفسه يقول إلياس صنبر:

يحرّك التاريخ المعاصر للفلسطينيين حدثاً يعينه: العام ١٩٤٨. ففي ذلك العام اختفى بلد وسكانه من الخرائط والمعاجم. وقال السادة المجدد إن الشعب الفلسطيني غير موجود، وبالتالي تمت الإشارة إلى الفلسطينيين عبر تعبير غامض ومربح «كاللاجئين»، أو «عرب إسرائيل»، في حالة الأقلية التي نجّت من الطرد. وهكذا بدأ غياب طويل^٢.

ومع ذلك، لم تكن حالة الاختفاء والغياب الواردة في كلام صنبر مطلقة، إذ كان من الممكن، جزئياً، إعادة بناء الماضي، واستعادة بعض تجلياته، لأن ما يكفي من الذكريات الحسية، والشواهد المادية أفلتت من تجربة انهيار المجتمع المدوية، والصمت الدولي الخائق. وفي هذا الصدد يكتب الباحث الثقافي الألماني كراوكر مشيراً إلى تجارب تاريخية من هذا النوع: «هناك، دائماً، فجوات في الجدار نهرب عبرها، واحتمال بعيد للعودة خلسة منها»^٣. ومن بين الشواهد المادية التي نجّت من التخطيم مجموعات الصور الفوتوغرافية الغنية، التي تشكّل «معطيات مادية صلبة» حول الفلسطينيين ومجتمعهم في عدد من كتب الصور، التي سنتناقشها لاحقاً.

وقد بدأ علماء الاجتماع -بعد الأعمال الريادية لبندريكت أندرسون^٤، وإدوارد سعيد^٥، وهوبسباوم ورايغر^٦- في البحث عن الهوية في المجال الذاتي المتبادل بين الناس، حيث يعاد إنتاج الانتماء إلى

أحمد سعدي، باحث وأكاديمي فلسطيني يقيم في حيفا

جماعة متخيلة ويتعزز باستمرار عبر تقاليد مبتكرة، واحتفالات للذكرى، وبناء متاحف قومية، وخلق شرائع ثقافية وأبطال قوميين^٦. وفي ما يلي من هذه المعالجة أود الإشارة إلى وجود عمليات من أسفل إلى أعلى يجري تنشيطها عبر التجارب المحلية الموضعية، إلى جانب تلك العمليات المعروفة من أعلى إلى أسفل، التي تستهدف تشجيع الجماهير بالروح القومية.

فقد أدى الشتات، وغياب المؤسسات القومية، والمحفوظات، والوثائق، بالفلسطينيين إلى البحث عن وسائل مختلفة لبناء الهوية. فعلى غرار شعوب مختلفة في العالم الثالث عانت من الكولونيالية على مدار قرون، ارتبطت مسألة الهوية لدى الفلسطينيين بالعودة إلى «التجربة الذاتية الفردية»^٧، أي بناء الرواية القومية عبر سير ذاتية، ووثائق، ووجهات نظر لأفراد. يقول كراوكر إن التاريخ على غرار الواقع الذي يطمح لتمثيله يتشكل من توضيب لأجزاء متفرقة^٨. وفي هذا السياق، فإن النكبة في التحليل الأخير، هي المصير المأساوي لرجال ونساء تبذرت حياتهم، وهي المصير المأساوي لذريتهم التي ما زالت تعاني من نتائجها. لكن سير الحياة المتفرقة لا تصنع رواية قومية يمكن للجماعة القومية ككل التماهي معها، إلا إذا جاءت في إطار ما يدعوه ببيير نورا ب «مكان الذاكرة». يقول:

يمثل الهدف الأكبر لمكان الذاكرة في إيقاف عجلة الزمن، لسد الطريق على مفاعيل النسيان، خلق نظام من الأشياء، لتخليد الموت، وتحويل الأشياء غير المادية إلى أشياء مادية ملموسة.. يحدث ذلك كله للقبض على القليل القليل من العلامات. ومن الواضح، أيضا، أن أماكن الذاكرة لا توجد إلا لقابليتها العالية للتشوية والاندثار، وإمكانية تدوير معانيها إلى ما لا نهاية، وبفضل التشعبات غير المتوقعة لتوابعها^٩. وأعتقد أن مفهوم نورا حول «مكان الذاكرة» أداة لا يمكن الاستغناء عنها لفهم الكيفية التي أصبحت بفضلها النكبة أحد العناصر التكوينية في الهوية الفلسطينية. النكبة حادثة فلسطينية، ومكان للذاكرة الجمعية. فهي تربط الفلسطينيين جميعهم بنقطة معينة في الزمن أصبحت في نظرهم «حاضرا لا يزول». وعلى ضوء الواقع الفلسطيني الذي ألحقنا إليه، فقد بُذلت جهود كبيرة لإعادة بناء الماضي والحفاظ عليه. أثمرت هذه الجهود عددا من الكتب، معظمها كتب صور فوتوغرافية تحاول إعادة بناء أو استحضار الإحساس كيف كانت فلسطين قبل النكبة. ستنصف هذه الكتب ونناقشها في القسم التالي. والقسم الثاني سيكون معالجة للنكبة كمكان للبدء ظهرت فيه التناقضات والتعارضات وموضوعة الأشياء إلى جانب بعضها. تحليل هذه العمليات وتأثيرها على الهوية الجمعية الفلسطينية سيتوضح في القسم الثالث، الذي تليه مناقشة لكيفية اللقاء وجهها لوجه بين الفلسطينيين والنكبة من خلال زيارات إلى بيوتهم السابقة - الأماكن التي شهدت وقوع النكبة، والتي ستبقى مرتبطة بها على الدوام. أما القسم الخامس فيحاول تعيين مفاهيم الهوية والقومية ومكان الذاكرة الجمعية في سياق الحركة العادية لحياة الفلسطينيين.

تعريف مكان الذاكرة: الناس والمكان

من النادر، حتى بعد أربعة وخمسين عاما على وقوع تلك التحولات المأساوية، أن تذهب الأدبيات المعنية بموضوع النكبة أبعد من سرد الأحداث، أو وصف الأماكن، والفئات الاجتماعية والعمليات

العسكرية. أي أن وصف ما كان عليه الحال قبل النكبة، وتقديم شهادات بشائه، أصبح نقطة محورية لدى الفلسطينيين، ولدى العديد من الباحثين غير الفلسطينيين. وللتدليل على هذا النوع من الإنتاج الثقافي سأتناول بعض الأعمال الرئيسية في هذا المجال.

الكتاب الأول كتاب صور بعنوان «يافا، عطر مدينة»^{١١} يمثل توثيقاً رائعاً للحياة يافا الاقتصادية والاجتماعية وتاريخها السياسي، وكذلك لخطط تطوير المدينة التي لم تر النور. يتكون هذا الكتاب بصورة شبه حصرية من شهادات شخصية. الشهادة الأولى لشفيق الحوت^{١٢}، الذي تمثل حكايته رحلة مثيرة في حارات يافا، كما شوهدت في أواخر الأربعينات، من نافذة حافلة عمومية للركاب، تعبر مختلف حارات المدينة. يقرر الحوت بدور الدليل المحلي، ويزود السائح - أي القارئ الغريب عن المشهد الموصوف - بثروة من المعلومات عن تاريخ المدينة، ونسيجها الاجتماعي، ورجالاتها، والأحداث التاريخية التي وقعت في نواحيها المختلفة. بهذه الطريقة ينعطف في أحد الشوارع:

يقطع الباص الساحة ويتجه يساراً ليدخل سوق الصلاحي، أحد شوارع يافا التجارية. وملتحق تجار البرتقال. وجميع العاملين في هذه التجارة الكبرى من سماسة يتمتعون بخبرة واسعة ومعلومات لا حدود لها عن كل «بشارة» يرتقال في فلسطين. كل تجار البرتقال في يافا كانوا يبدأون يومهم بفنجان قهوة في «مقهى داود» ذي الساحة الرحبة والأشجار الظليلة، وربما مع صحن فول من مطعم «الكعكة»^{١٣}.

تضيف الصور الثماني المنشورة إلى جانب النص، مزيداً من الحياة والمصادقية على الحكاية، بآراء في الطرف الشرقي ليافا، محطة القطر، دوار الجامع الكبير، عدد من شباب يافا في ملابس أنيقة. .. وهلم جرا.

ويكتب الدكتور يوسف هيكل، آخر رئيس لبلدية يافا، الحكاية التالية في الكتاب^{١٤}. كان هيكل، الذي حصل على شهادة الدكتوراة في جامعة لندن، وعمل في سلك القضاء، رئيساً لبلدية يافا في الفترة المرحلة من ١٩٤٥ - ١٩٤٩. وتضم شهادته موجزاً لنشاطاته وإنجازاته، التي تشمل بناء العديد من المنشآت العامة، والطرق، وإنظمة الصرف الصحي في الأحياء الجديدة. الخ. بيد أن ذرة التاج في إنجازاته هي مشروع تنظيم يافا. ففي سبيل وضع خطة لمدينة حديثة، التقى برئيس الوزراء المصري، وطلب منه تعيين اثنين من كبار خبراء التخطيط المصريين للإشراف على المشروع، عثمان رفيق رستم، كبير المهندسين في مصلحة الآثار المصرية، وعلي المليجي، رئيس هيئة تخطيط المدن المصرية. وقد طلب منهما إعداد خطتين، لإعادة تأهيل الحارات القديمة، ورسم خطة شاملة حول التوسع العمراني للمدينة. وبعدها يعرض هيكل تفاصيل محاولاته لإقناع موظفي سلطة الانتداب في فلسطين بتغيير سياستهم المحابية للصهاينة، كما يروي نشاطاته في زمن الحرب: كيف التقى بالزعماء العرب للحصول على أسلحة، وبعد انهيار الجبهة، محاولاته الفاشلة، عبر وساطة بريطانية، لتوقيع اتفاقية مع القادة اليهود، لتحول يافا بموجبها إلى مدينة غير مقاتلة. تتخلل هذه الشهادة، كبقية الشهادات، صور فوتوغرافية، وصور وثائق.

ما الذي دفع السيد هيكل لكتابة مقالة ربما تصلح دعاية انتخابية لمن يريد الفوز برئاسة البلدية مرة أخرى؟ اعتقد أن الإجابة مزدوجة. أولاً، ثمة محاولة لبناء الحياة في يافا كما كانت من قبل.

وثانيا، منذ وقوع النكبة حاول قادة مثل هيكल البرهنة على قيامهم بكل ما يجب عمله للحيلولة دون وقوع الكارثة.

في الكتاب ١٧٥ صورة عن يافا وحياة سكانها. تشمل الصور أنواعا مختلفة من مواطني المدينة: عمال، وطلّاب، وشباب، وشيوخ، ونساء، ورجال، ووجهاء، وأناس من أصول متواضعة، في أماكن مختلفة مثل الورش، والمصانع، والمقاهي، والمدارس، والنوادي المحلية، والميناء، والملاعب، والأعياد، وتظاهرات موسم النبي روبين، ورحلات إلى نهر العوجا. الخ. وهناك صور لمناسبات الترحيب بضيوف مشهورين زاروا يافا، فعلاوة على القادة السياسيين في فلسطين، توجد صور لمناسبات الترحيب بقيادة عرب، بينهم أمير الأردن، وقناصل دول عربية مختلفة، إلى جانب شخصيات معروفة في الحقل الثقافي، أبرزها الموسيقار المصري اللامع محمد عبد الوهاب.

يلخص هشام شرابي، القوة الدافعة وراء الكتاب، موضوعه الرئيس على النحو التالي:

«لا يستمد هذا التعبير [الوطن] معناه الحقيقي إلا من خلال التجربة المباشرة، كتلك التي عاناها أهل يافا وجميع الذين هاجروا من المدن والقرى الفلسطينية. فهذا المكان الذي يصبح مع مرور الزمن شيئا يفوق مجرد المحسوس - يصبح رمزا لكل ما مضى - معنى الوطن ومعنى الحنين كما نعرفهما نحن، المرة لا يمتلك موطنه حقا إلا عندما يفقده»^{١٧}.

تشمل أعمال أخرى من هذا النوع كتاب سارة غراهام براون «الفلسطينيون ومجتمعهم ١٨٨٠ - ١٩٤٦»^{١٨}، وكتاب وليد الخالدي «قبل الشتات: تاريخ مصوّر للفلسطينيين ١٨٧٦ - ١٩٤٨»^{١٩}. يرتب الخالدي كتابه بطريقة زمنية، إذ يبدأ كل قسم بمقدمة تزود القارئ بمعلومات أساسية حول الفترة المعنية، ثم يعرض الخالدي ثروة من الصور عن الفلسطينيين وحياتهم. وعلى غرار سارة غراهام براون، يعرض الخالدي صورا ليهود وبريطانيين ضمن ٣٤٥ صورة في الكتاب. ويبرهن استخدام الصور في هذين الكتابين، كما في كتب أخرى، على أهمية التصوير الفوتوغرافي كأداة قوية في استرجاع الماضي، إذ تعطي الصور لحنات محددة خاطفة، وحضنوا عابرا للزمن، وتسترجع أخيلة للبيئة الاجتماعية والثقافية بمعناها الأوسع في ذلك الزمن. علاوة على ذلك، اعتقد أن كتاب الخالدي، بحكم مادته، وأسلوبه، ومصادر صوره، يزودنا بالكثير من المعلومات عن هذا النوع من الكتب، وكذلك عن دلالة العام ١٩٤٨ كمكان للذكرى.

أولا، عنوان الكتاب يلخص مضمونه والمنطق الضمني الذي يحكم طريقتة في العرض. قبل الشتات كتاب عن ماض قد تلاشى - عن شيء لم يعد قائما في الوجود - عن أماكن وبشر تعرضوا لتغيرات درامية بطريقة توحى أن الناس (الذين نراهم في الصور وأبناءهم) لن يقطنوا الأماكن نفسها، أو حتى المنطقة نفسها. يستهدف الكتاب تحقيق ما تقدمه الصور الفوتوغرافية من براهين بصرية: شهادة تؤكد وجود مجتمع بعينه. مجتمع أنكر أعداؤه مجرّد وجوده وهويته. في هذا السياق يكتب رولان بارث عما نستطيع الحصول عليه من صورة فوتوغرافية: «لا تقول الصورة، بالضرورة، ما لم يعد في الوجود، بل تقول بالتأكيد ما كان قائما من قبل»^{٢٠}.

ثانيا، قبل الشتات محاولة لاسترجاع وجود تمزق، وتمثيل لبنية اجتماعية تعرّضت للتدمير.

الصور التي يضمها الكتاب بقيت خلال الحرب في استوديو المصور خليل رعد، الذي وثق الأحداث السياسية، والحياة اليومية في فلسطين، على مدار خمسين عاما تقريبا. وتم استرجاع الصور بفضل الجهود الشجاعة لروبرت مشبك، الشاب الإيطالي الذي عرض حياته للخطر، وقام بعدة محاولات لاستعادة الأفلام المتروكة في استوديو رعد^{١٩}.

يُخصّص تاريخ الصور - كاشياء تمثيلية - تاريخ المجتمع الذي تمثل: دفق الحياة الاجتماعية، الدمار، والاسترجاع.

ثالثا، يدل الكتاب على الحياة الاجتماعية غير المميزة التي تلت النكبة، حيث أصبحت الخطوط الفاصلة بين المجالين الشخصي والعام ضبابية. فالحاصل يحكمه الآن المصير الجمعي للفلسطينيين، مما أتاح عرض عديد من الصور، التي التقطت من قبل كنوع من الذكريات الشخصية، في كتب مصوّرة. علاوة على ذلك، منحت ضبابية الخطوط الفاصلة الصور الشخصية مكانة تمثيلية من خلال علاقتها بالمجتمع الفلسطيني ككل. فالوظيفة العامة، أو الجمعية، لتلك الصور لم تكن في الحسبان، ولم تكن مقصودة أو متزجعة في زمن التقاطها^{٢٠}. وفي هذا الصدد، يبين والتر بنيامين أن الصور « بسبب العقل الباطن البصري » تضم أخيلة ودلالات لم تكن مقصودة أو مدركة من جانب المصور. واعتقد أن تأثير هذا البعد غير المقصود أوسع من مضمون الصورة، من حيث ارتباطه بالاستخدامات المستقبلية للصورة نفسها.

وبعبارة موجزة، فإن الهدف الأساس لهذه الكتب تمثيل حياة الفلسطينيين كما كانت قبل النكبة. وهي ليست أعمالا تاريخية. فقد علّق إدوارد سعيد بصواب قائلا إن تواريخ فلسطين المكتوبة على يد فلسطينيين^{٢١} لم تكن موجودة قبل وجود مسألة فلسطين^{٢٢}. هذه الكتب للذكرى، تستهدف استرجاع الماضي كما خبره وعاشه الناس. علاوة على ذلك، فهي محاولة لبناء طهارة خاصة بالتجارب الموصوفة، ومنحها وجودا دائما يحقق وظيفتها كمواقع للذاكرة الجمعية الفلسطينية.

الشق

كما ذكرت من قبل، أدت النكبة أولا وقبل كل شيء إلى تشتيت الشعب الفلسطيني، وفقدانه لوطنه. وقد تأثر جميع الفلسطينيون بهذه الدرجة أو تلك نتيجة لتلك الكارثة الهائلة. علاوة على ذلك، ظهرت بفضل النكبة فئتان من الفلسطينيين: فلسطينيو الداخل، واللاجئون، كما يشار إليهم في الخطاب القومي. وهذا التمييز خاصية من خواص الثقافة الفلسطينية، التي ميّزت تقليديا بين عالمين متعارضين، وبين واقعين مختلفين: الداخل والخارج. نجد تعبيرا عن هذا التعارض في العمارة التقليدية للبيت العربي. يحيط سور بالبيت، عادة، وفي الوسط بوابة يمر منها الداخل إلى البيت، لا يمر جسديا وحسب، بل ونفسيا، أيضا. فبعد عبور البوابة تتغير حالة الإنسان العقلية ومواقفه وسلوكه، حيث الداخل مكان الألفة، القرب، الخصوصية، الدفء، التصرفات العقوية، والسعادة. أما الخارج فتحكمه قواعد ومواقف مختلفة تماما. الخارج عالم المنافسة والكفاح، المكان الذي تطل منه أعين المجتمع بصورة دائمة، لتمحص، وتفتش، وتدخل، وبين الفينة والأخرى لتعاقب.

وقد كانت النكبة اللحظة التي أصبح فيها قسم من الشعب الفلسطيني بلا مأوى، ولن يشعروا بعد تلك اللحظة بمشاعر الاستقرار . فقد حُرم أولئك الفلسطينيون من كل ما يمثل الوطن ويمنحه . واتسم تاريخ اللاجئين تحت الحكم العربي، والحكم الإسرائيلي كمواعين، والاحتلال العسكري في الضفة الغربية وقطاع غزة بظاهرة الملاحقة والقمع الدائمين، مما فاقم إحساس الفلسطينيين بالتشرد . فغياب الوطن مصدر ثابت للبؤس . وفي هذا السياق، أصبح مفتاح البيت الرمز الأخير للوطن، والدليل على حياة مختلفة عاشها الفلسطينيون قبل النكبة، وكان البيت في القلب منها مكانا يلود به الإنسان .

كذلك، مفتاح البيت رمز للعودة . عودة لا إلى البيت المتروك هناك وحسب، بل وإلى الحياة الطبيعية، أيضا . حياة تملؤها الكرامة ومشاعر الدفء . لذلك، أصبح المفتاح الرمز المادي لتفكير اللاجئ، والفرقة الأخيرة التي يورثها الأب لأبنائه، كما يبين المقطع التالي :

عندما شارف والد أ. ز على الموت، نادى أولاده . . إلى حجرتي لحضور آخر اللقاءات العائلية . عجوز طاعن في السن، وحشيل الحجم من حيفا، قضى الأربع وثلاثين سنة الماضية عاجزا عن تصديق حياض بيته وأملاكه . والآن همس لأولاده بالكلمات المتقطعة الأخيرة لأب معدم وعاجز : « احفظوا المفتاح وكوشان الأرض » ، قال لهم ..

حتى من حاولوا التقليل من شأن تأثير ما قبل النكبة على حياتهم وحياة أبنائهم، وجدوا صعوبة في تحقيق هذا الأمر . ولعل تجربة والد إدوارد سعيد تمثل هذه الجماعة من الفلسطينيين :
في نهاية الأمر الماضي يملكننا . أنفق أبي حياته في محاولة للهروب من تلك الأشياء [الصور، الأزياء، أشياء مقطوعة من مكانها الأصلي، طقوس الكلام والعادات . . الخ] القليل منها بقي معه ما عدا حكاية . مستمرة أو اثنتين ، قطعة نقود معدنية زائدة أو ميدالية ، صورة لأبيه على ظهر جواد ، وسجادة صغيرتين .. ولكن مع تقدمه في السن، ارتد إلى التعبيرات المقدسية القديمة التي لم أفهمها، ولم أسمعها منه في سنوات شبابه .

عندما يغيب البيت، البيت الخاص على الصعيد الفردي، والوطن على الصعيد الجمعي، تسود حياة تجوال مقطوعة الجذور . يستعيد محمود درويش تلك المشاعر بهذه الطريقة :

وطني حقيقة

وحقيقي وطني

ولكن لا رصيف،

ولا جدار

...

وطني حقيقة

في الليل أفرشها سريرا

وأنام فيها

أخضع الفتيات فيها

أدفن الأحباب فيها

ارفضيها لي مصيرا

وأمرت فيها^{٢٦}.

يقرن إدوارد سعيد مشاعر فقدان الوطن بإحساس عميق من فقدان الأمن، يجد تعبيره في عادة عصبية تتملكه عند السفر، حيث يكذس أشياء كثيرة في الحقائب حتى في الرحلات القصيرة^{٢٧}. فقد أصبح فقدان الوطن جزءا من وعي الفلسطيني في المنفى.

وحتى في المرات التي عومل فيها اللاجئون الفلسطينيون بقدر من النزاهة، وهي حالات استثنائية، يشعر معظمهم أن الإحساس بالوطن في أرض غريبة يشكل نوعا من الخيانة. يعتبر محمود درويش عن هذه الحالة: «القمح مرّ في حقول الآخرين، والماء مالح»^{٢٨}. إلى جانب ذلك، فإن كل إحساس بالدفء يذكر الفلسطيني بالوطن والبيت، والحقول. الخ. كما في حالة أبي قيس، أحد أبطال رواية غسان كنفاني رجال في الشمس^{٢٩}.

تنتهي هذه الرواية إلى أدب النازحين، الذي يعمق الإحساس بالفرق بين ما قبل النكبة وما بعدها، والمصير المرعب للاجئين^{٣٠}. كان أبو قيس في مدينة حدودية في جنوب العراق، وشعر بالاختناق من الغبار، والحرارة، والعرق، ومساومة الأدلاء المحليين، الذين يستطيعون تهريبه إلى الكويت، حيث يستطيع كسب القوت.

يحاول بفعل التعب نيل قسط من الراحة فيرقد على الرمل المبتل لشط العرب، وما أن يشعر بمتمعة سماع قلبه يخفق على السطح المبتل، حتى تعيده الأفكار خمسة عشر عاما إلى الوراء، إلى قريته، وحقل العائلة. ولكن حلم البقطة السعيد الذي راوده، كفلاح يعرف أن موسم الحرق على الأبواب، سرعان ما تبخر بقسوة عندما تذكر فجأة أنه مجرد لاجئ معدوم ومنعزل^{٣١}. وقد جاءت هذه التعارضات لتركيز الأنظار على موته المأساوي بعد قليل، إلى جانب اثنين من المهاجرين الفلسطينيين غير الشرعيين، على نقطة للمحدود لا تبعد كثيرا عن شط العرب.

ورغم أن الباقين من الفلسطينيين ظلوا في الوطن بمعنى ما، إلا أنهم اكتشفوا انقلاب وجودهم بصورة جذرية. عانوا في السنوات الأولى من القلق الوجودي - شعروا بعدم الأمن تجاه مستقبلهم القريب، ولا يعرفون مصير أقرانهم وأحبابهم. ومع مرور الوقت، خاصة منذ أوائل الستينات بدا مستقبلهم أكثر أمنا، لكن أشواقهم تزايدت. ولم يتمكن الفلسطينيون من مواطني إسرائيل من الالتقاء بأقاربهم إلا بعد الحرب في عام ١٩٦٧.

مزيدا على ذلك، ارتبطت النكبة بعملية تصفية متسارعة للملاح العرب للبلد. شملت هذه العملية تدمير حوالي ٤١٨ قرية^{٣٢}، ومن بين ١٢ بلدة فلسطينية بالكامل أو مختلطة، تمكن السكان الفلسطينيون من التواجد في سبع بلدات فقط. وقد ترافق هذا التحويل السريع للبيئة المادية والثقافية، على المستوى الرمزي، بتغيير أسماء الشوارع، والأحياء، والمدن والمناطق. حلت محل الأسماء العربية تسميات صهيونية، ويهودية، أو أوروبية. وما زالت عملية التسمية هذه تحمل إلى الفلسطينيين رسالة أن للبلد حقيقتين تاريخيتين تعبران عن طبيعتها «الحقيقية»: الماضي اليهودي القديم، وفترة ما

بعد قيام إسرائيل. وما حدث بينهما يُعامل كشذوذ عن التدفق « الطبيعي » لتاريخ البلد^{٣٢}. وقد كتب فلاح في مقالة بعنوان تحويل المشهد الثقافي الفلسطيني وشطب معناه:

« في هذه العملية لتحويل المشهد الثقافي، يحاول طرف بصورة منهجية تصفية تعلق الطرف الآخر بوطنه. فالأماكن التي كانت موضع الثقافة الفلسطينية والهوية القومية، أوعية الذاكرة الجمعية للمشهد الثقافي للمنطقة، الذي يشبه رق الكتابة، جرى محوها في عمل من أعمال نزع المعنى^{٣٣}. »

يعني هذا الأمر في نظر الفلسطينيين تحويلهم إلى غرباء عن مشهدهم وبيئتهم الطبيعية بالمعنى المادي والرمزي. الذاكرة، وحدها، كانت قادرة على إنقاذهم من الاعترا ب، ومن الافتراق عن الذات. لذلك، تكتسب كتب الذكريات الموصوفة سابقا معناها، فهي تستهدف الحفاظ على نوع من الماضي السليم والظاهر.

من التغيرات الكبيرة والمساوية التي وقعت بعد النكبة، ونتيجة لها، مصادرة الدولة الإسرائيلية للأراضي التي يملكها الفلسطينيون. فالأرض التي نظر إليها الفلسطينيون على مدار قرون كأحد المصادر الأساسية للثروة، والنفوذ، والمكانة، والكرامة، انتقلت ملكيتها إلى اليهود، وكذلك حق استخدامها. وحتى مطلع الثمانينات، حسب أبو كشك، صادرت الدولة ما يزيد عن سبعين بالمائة من الأراضي المملوكة لمواطنين فلسطينيين في إسرائيل^{٣٤}. وقد عبّر عديد من المثقفين الفلسطينيين عن خوف أبناء شعبهم من سياسة الدولة لمصادرة الأرض. وعبرت عن هذا الأمر بحوية قصيدة محمود درويش « بطاقة هوية^{٣٥} »، عندما كانت سياسة المصادرة على قدم وساق.

شهد الفلسطينيون، أيضا، خاصة من بقوا في الداخل، مصادرة ثقافتهم. منذ عام ١٩٤٨، ومنذ أواسط السبعينات بشكل خاص، جرت محاولة لتأسيس ثقافة إسرائيلية محلية، لا أوروبية ولا شرقية، أي ثقافة أصلية لا تنتمي إلى المعنى^{٣٦}. وقد تقدم هذا المشروع عبر الاستيلاء على عديد من جوانب الثقافة الفلسطينية. فالأطعمة الشرق أوسطية التقليدية مثل الحمص والفول والفلافل والتبولة والكبة. الخ اختيرت من المطبخ الفلسطيني، وتقدم في أغلب الأحيان كمأكولات إسرائيلية خالصة. والأعشاب التي يستخدمها الفلسطينيون، كالزعر، في التداوي وإعداد الطعام أصبحت جزءا من سلوك إسرائيلي يريد « اكتساب صبغة محلية أصلية ». علاوة على ذلك، وفي تطور جديد، تقوم جماعات دينية شعبية من اليهود بتبني قبور -أغلبها عربية وفلسطينية- باعتبارها قبور أولياء صالحين « كغير تساديكيم ». وبهذا المعنى أصبحت الثقافة الفلسطينية ساحة مستباحة ينتقى منها الإسرائيليون ويختارون ما يريدونه لبناء ثقافة إسرائيلية « أصلية ».

باختصار، النكبة لحظة في التاريخ تعرض فيها عالم الفلسطينيين، الذي اعتبروه جزءا من « قوانين الطبيعة » إلى التغيير بعنف، وبطريقة جذرية، تقلصت حقوقهم كأشخاص يتمتعون بالحماية القانونية، أو شُطبت بالكامل، تعرضت بيئتهم الثقافية والمادية لتغيرات درامية، ولم يعد وجودهم كجماعة قومية مضمونا.

بهذه الطريقة فرضت الكارثة الهائلة نفسها باعتبارها المكان الفلسطيني الرئيس للذاكرة الجمعية. فهي نقطة البداية لتجارب عديدة يمكن وضعها تحت عنوان « نتائج النكبة »، فبالإضافة إلى دمار

مجتمع برمته، تمثل النكبة قطعة لا يمكن جسرهما في مكان وزمان ووعي الفلسطينيين.

النكبة: الزمن، المكان، والوعي

وهكذا شرع الفلسطينيون في استخدام النكبة كمرجعية مؤقتة يؤرخون بها للأحداث، إذ يمكنهم القول إن هذا الحدث، مثلاً، وقع قبل عامين من النكبة، أو بعد عام على وقوعها. حتى التصنيفات الديمغرافية أصبحت مرتبطة بها. فالجيل الذي شهد حرب العام ١٩٤٨ يسمى جيل النكبة، ومن ولدوا بعدها يُشار إليهم كجيل ما بعد النكبة. وفي هذا الاستخدام للنكبة كمرجعية ما يمنح ظواهر مختلفة دلالات مختلفة، وربما متناقضة. فابناء جيل النكبة، مثلاً، لديهم معلومات حول ما حصل، إذ كانوا هناك، وعاشوا في فلسطين قبل تغييرها، وهم يحملون الذاكرة. ومع ذلك، يُتهم هذا الجيل، عادة، بالتقصير في الدفاع عن فلسطين. وعلى هذا الأساس، ما زال جيل القادة الفلسطينيين، في ذلك الوقت، يشعر بضرورة شرح وتبرير تصرفاته في زمن الحرب. أما جيل ما بعد النكبة فيستطيع تخيل ما حدث، أو يقوم بزيارات قصيرة لأماكن مختلفة لتخيل كيف كانت الحياة من قبل.

النكبة، أيضاً، هي اللحظة العنيفة التي خلقت قطعة لا يمكن جسرهما بين الماضي والحاضر. فهي تشكل نهاية الحياة العادية، بمعنى أن هذا الشرخ زرع التطور الطبيعي للتاريخ. فعلى الصعيد القومي لم تتطور فلسطين في الاتجاه نفسه الذي سلكته بلدان «العالم الثالث» الأخرى - التي خضعت للاستعمار، وكافحت، ثم نالت استقلالها. النكبة هي التكوّن المفاجئ لبشائر استقلال تحولت إلى كابوس. وبفضل عدم تحقيق تلك البشائر، فقد فرضت نفسها على حياة ووعي الفلسطينيين بثلاث طرق مختلفة: انشغال استحواذي بالماضي، معالجة دائمة لأسئلة تاملية من نوع ماذا كان سيحدث لو...؟ وكفاح للعودة إلى الحياة الطبيعية.

وقد انتهت الحياة الطبيعية بسبب النكبة على المستويين الاجتماعي والفردى، لذلك ما زالت المقارنات بين ما كان قبل النكبة وما أصبح بعدها تحتل خلفية كل نقاش أو تفكير بشأن فلسطين، ويميل الميزان دائماً إلى حياة ما قبل النكبة، حيث ارتبط ما بعد النكبة بالشذوذ عن الحياة العادية، ولإلقاء بعض الضوء على كيف تحولت النكبة إلى نقطة حاسمة في الانتقال من العادي إلى الشاذ، سأعرض لثلاث تجارب.

الأولى سيرة ذاتية لهشام شرابي، الذي غادر يافا في ديسمبر ١٩٤٧، لاستكمال دراسة الماجستير في جامعة شيكاغو. وقد عاد بعد عام من إنهاء دراسته، لم يعد إلى بيت العائلة الكائن في حي من الأحياء الراقية في يافا، بل إلى شقة صغيرة مستأجرة في بيروت. وفي اللقاء الأول بعائلته ما يلتقي الضوء على شذوذ الموقف:

«استقبلتني أمي بالدموع... قبلت جدتي، وعماتي، وسألت عن جدي. قالت جدتي إنه لا يشعر بالعافية. كان يجلس في زاوية معتمة في البيت ويراقب ما يجري، كأنه غير متأكد مما يجري. ولا أدري هل عرفني أم لا. فقد تغير إلى حد كبير. طال شعره الأبيض، كانت ثيابه قديمة ومزقة، رغم اهتمامه بارتداء أفضل الثياب في الماضي، وحرصه الخاص على مظهره»^{٣٧}.

ترتبط النكبة، في نظر شرابي، بالإفقار، والمنفى، وفقدان العقل.

النص الثاني من رواية إميل حبيبي المتشائل، عن حياة فلسطيني أصبح مواطناً في إسرائيل^{٢٨}. يستخرج حبيبي في هذه الرواية بشغافية تجارب فلسطيني تحمّل ما لحق بفلسطين من تحولات. وخلافاً لما أصاب شرابي وعائلته، فإن البطل -الضد لدى حبيبي- ينجح في العودة من لبنان إلى إسرائيل، إلا أنه يشهد طرد فلسطينيين آخرين.

يستطيع سعيد العودة إلى بلده حيقاً، لأنه خدم كعميل للدولة الجديدة، ورغم أنه كمخبر قام بكل ما يجب عمله لإرضاء الدولة، وتعزيز سلامتها، إلا أن الفشل كان نصيبه على الدوام: فهو لا يستطيع فصل نفسه عن تاريخ ما قبل ١٩٤٨، ولا يستطيع تأكيد هويته الفلسطينية، لذا يجد نفسه في مصحة للأمراض العقلية في عكا، لا تبعد كثيراً عن مدرسته الثانوية قبل ٤٨، التي عاش فيها تجربة الحب الأولى.

ترتبط النكبة، على غرار النص السابق، بالجنون. علاوة على ذلك، ترتبط فترة ما قبل النكبة بذكرات سعيدة -بداية الشباب، الحب الرومانسي، والبراءة- أما فترة ما بعد النكبة فهي حزينة ومليئة بالعار -سنوات العمالة، والنفاق، والهزيمة، والاعتراب عن الذات. تحاول الدولة، في نهاية المطاف، وعبر جهاز الشين بيت، الوصول إلى الطبقات الدنيا في وعي سعيد، حيث بقيت أماكن الماضي الحميمية، للعمل على محوها. لذلك، يقتادونه إلى مركز قيادة الشرطة السرية، التي تتهمه بعدم احترام الوحدة الترابية للدولة، وتنظيم محاولة للعصيان. يسرد الشرطي التهم المنسوبة إليه على النحو التالي:

أصبح الرجل الكبير يعتقد بأن إفراطك هو تقويه على تقريطك. ويستعيد الرجل الكبير أصلك وفصلك أدلة على أنك تغابي، ولكنك لست بغبي. فلماذا لم تعشق سوى يعاد، ولم تنزوّج سوى باقية، ولم تنجب سوى ولاء؟^{٣٩}

على ضوء هذه الاتهامات يسأل سعيد:

ألم يسأل الرجل الكبير لماذا لم أولد سوى عربي، ولماذا لم أجد وطناً سوى هذه البلاد؟

يعكس السؤال البلاغي لسعيد الاتهامات التي يسوقها الرجل الكبير ضده. فقد وجدوه مذنباً بعدم التعاون مع سياسة الدولة في تصفية رموز الهوية والذاكرة الفلسطينية، إذ ربط نفسه بشخصيات تقترب أسماؤها بالنكبة كمكان للذاكرة الفلسطينية: يُعاد (الإصرار على العودة) وباقية (التمسك بالوطن) وولاء (الولاء للشعب والوطن).

النص الثالث وصف حياة عائلة فلسطينية. يعكس عنوان الكتاب «أيام العسل وأيام البصل» - وهذا أحد الأمثال العربية - التناقض الموصوف أعلاه، إذ يقدم تفاصيل حياة عائلة فلسطينية «عادية» تعيش في كفر قرع. يصف أبو أحمد، رب العائلة، النكبة بتعابير قاسية:

كانت الحرب وقتارهايا بالنسبة لشعبنا. كفر قرع أفرغت من سكانها، وتناثرت كأوراق الشجر في كل المنطقة. عشنا كلاجئين لمدة ١١ شهراً، لا نعرف هل سنتمكن من العودة، وأخيراً عندما عدنا في نيسان ١٩٤٩، وسمح لنا اليهود بالذهاب إلى بئرنا واستخراج الماء، شعرت أن كابوسنا قد انتهى. وفكرت أن الحياة سرعان ما تعود إلي ما كانت عليه قبل الحرب.

ولم يمر وقت طويل حتى أدركت أنها لن تكون بتلك الطريقة.. لم يتأخروا في إفهامنا أن الحياة لن تكون كما كانت من قبل.. وبطريقة معينة حولوا القرية إلى سجن^{١٤}. ورغم عدم قيامه بعقد مقارنات مباشرة بين ما قبل النكبة وما بعدها، إلا أن مقارنة خفية بين الفترتين تحضر في السرد، حيث يفصل أبو أحمد الأحداث بطريقة تصاعدية، فالدولة، مثلاً، صادرت الأرض الجيدة وأعطتها للمستوطنات اليهودية، وعوضهم عنها بأرض صخرية رديئة^{١٥}. وبالتالي ازدادت صعوبة الحياة والشغل، بعد ذلك يطلبون منه التعامل معهم، وعي وظيفة نجمت عن الوضعية الجديدة للفلسطينيين في إسرائيل - جماعة تراقبها الدولة بشكل دائم، وتسيطر عليها بقوة.

عودة إلى البداية

سمحت السلطات الإسرائيلية بعد شهر من حرب ١٩٦٧ للفلسطينيين القاطنين في الضفة الغربية وقطاع غزة بدخول إسرائيل. علاوة على ذلك، وكجزء من سياسة «الحدود المفتوحة» سمحت إسرائيل للفلسطينيين بقيمهم في دول عربية بالدخول لفترات قصيرة. وبعد اتفاقيات أوسلو، تمكن عديد من الفلسطينيين، بما فيهم قادة منظمة التحرير الفلسطينية، من القيام بزيارات من هذا النوع. وقد تسأل إلياس صنبر، الذي زار بيته السابق في حيفا، عن دوافع الفلسطينيين للقيام بزيارات قصيرة لبيوتهم وقراهم السابقة. «ما الذي يبحث عنه المسافر عند العودة إلى بلده، إلى مسقط رأسه، أو إلى المكان الذي سيموت فيه»^{١٦}. ورغم أن صنبر يقدم عددا من الدوافع، إلا أنه لا يحيط بكل الاحتمالات. فرفض فكرة الزيارة برمتها خيار يفضله الكثير من الناس.

هناك الكثير من الروايات الشخصية لزيارات. من هذا النوع، أو رفض القيام بها، فعلاوة على السير الذاتية كترست الكرمل - الفصلية الثقافية الفلسطينية - مساحة كبيرة من صفحاتها لقسم بعنوان «مكان الذاكرة»، ذاكرة المكان^{١٧}، حيث وصف عديد من الفلسطينيين زيارتهم لأماكن النكبة. عموماً، يمكن تقسيم تلك التجارب إلى أربعة أنواع.

أولاً، يمكن فهم الزيارة كمحاولة لمعيش المتعة المرتبطة بالمكان مرة أخرى، ولو لدقائق معدودات. وقد أصبح المكان مع مرور الوقت بالنسبة لبعض الفلسطينيين - والمكان هنا البيت، أو القرية.. الخ مجسداً في أشياء محددة مثل شجرة المشمش، الساحة التي لعب فيها الأولاد، زيتونات عتيقة.. وهلم جرا.

تمثل العودة في هذا السياق تحقيقاً لفنتازيا إعادة عجلة الزمن إلى الوراء، وعيش حياة ما قبل النكبة مرة أخرى. يصف محمود درويش، الذي سُمح له بزيارة قصيرة بعد ستة وعشرين عاماً، تجربته كما يلي: «لمست الأشجار والحجارة، وشعرت كأنني لم أغادر. تزوّف الزمن، واكتملت الدائرة»^{١٨}. وقد حاول بعض «الزوّار» العاجزين عن قبول تجربة الاغتراب تجديد علاقتهم بالمكان من خلال حمل بعض الأشياء الصغيرة، بضعة أحجار، حفنة من التراب، أو زجاجة من الماء. الخ كتذكارات ثمينة. ومع ذلك، تحوّلت تلك الزيارات في حالات كثيرة إلى تجارب مؤلمة ومعتّبة. فقد اضطحب محمد علي طه - الفلسطيني المقيم في إسرائيل، وهو في الأصل من قرية ميعار المدمرة - ابن عمه لزيارة

أطلال القرية. يكتب طه: «ذهبنا إلى «البر الشرقي»، وبحث عن المشمسة ولم يجدها. المشمسة في الشمس يا محمود. ذرفت عيناه دمتين ساخنتين حاول أن يخفيهما عني، فالرجال لا يكون، لا يكون»^{١٤}. انتهت زيارات أخرى بالمرض أو الإرهاق، وبعض الفلسطينيين تعرّض للطرد على يد الشرطة بعد احتجاج السكّان اليهود ضد العرب الذين يثيرون الضوضاء، أو يدورون حول «بيوتهم». ثانياً، البعض يقف أمام البيت أو العقار دون محاولة الدخول. شرابي الذي غادر يافا لاستكمال دراسته في أميركا عام ١٩٤٧، عاد في زيارة قصيرة إلى يافا في عام ٢٠٠١، وتمكّن من رؤية بيت العائلة، لكنه لم يحاول الدخول. رفض دخول بيت العائلة كزائر^{١٥}. تصرف إدوارد سعيد بطريقة مشابهة عند مجيئه إلى القدس مع أولاده بعد وفاة والدته.

ولم أرد الدخول إلى البيت، رغم أن أولادي ألحوا عليّ، أشرت إلى نافذة الحجر التي ولدت فيها. قالوا: أبي، ألا تريد الدخول وإلقاء نظرة؟ لا، لم أرد. كان جزءاً من ماضي قد انتهى في الواقع، وارتبط بسقوط فلسطين، ولم أعد قادراً على إعادة التحقق منه. لم استطع القيام بزيارة أخرى»^{١٦}.

يستحضر بحث سوزان سليموفيتش عن عين حوض - القرية العربية السابقة، التي تحولت إلى مستوطنة للفنانين اليهود - أسماء السكان الحاليين لعدد من البيوت، وأسماء أصحابها السابقين، الذين تظهر صورهم وهم يمشون إلى بيوتهم، وإلى جانب ذلك يركز الأنظار على عبثية الموقف نفسه. تكشف سليموفيتش حقيقة أن أهالي عين حوض يقيمون في قرية غير معترف بها على مشارف بيوتهم السابقة. وهي تعلّق على إشارة الإصبع [عندما يمشون إلى بيوتهم السابقة] «إملاء اتهام تجد تعبيرها في هذا الأسلوب المرثي، تطالب بالحداد، وتبحث في الوقت نفسه عن العدالة»^{١٧}. ثالثاً، تشكّل هذه الزيارات أحياناً محاولة لفهم النكبة وتغيير نتائجها. وقد كان غسان كنفاني، في عائد إلى حيفا، أوّل الكتاب الذين وصفوا التعارض المتنامي بين فلسطين ما قبل النكبة وما بعدها، والانقسام المتزايد بين الواقع والذاكرة. نشرت هذه الرواية^{١٨} في عام ١٩٦٩، وهي حول زيارة متخيلة يقوم بها اللاجئين الفلسطينيين سعيد س. وزوجته صفية، إلى بيتهم السابق في حي الحليصة في حيفا، بعيد حرب ١٩٦٧. لا تتمثل الزيارة في مجرد مشاهدة البيت، الذي أصبحت تسكنه أرملة يهودية ناجية من الهولوكوست، بل في محاولة للعثور على الابن، الذي تركه الأبوان في الشهر الخامس من عمره خلال موجة العرب التي واجهت هروبهما، والذي تولّى سكّان البيت الجدد تربيته. وقد اكتشف الأبوان، عبر حوارات مؤلمة مع «الابن» الذي تربى كيهودي، وخدم في الجيش، المعاني الجديدة لمفاهيم الهوية وصلات القرى. يؤكّد سعيد في الرواية أن «فلسطين أكثر من ذكريات، ومن ابن، وصورة، ومن حي الحليصة. كانت بالنسبة لنا بحثاً تحت غبار الذاكرة، وانظر ماذا وجدنا تحت الغبار.. غباراً جديداً. أخطأنا عندما اعتبرنا أن الوطن يدل على الماضي فقط»^{١٩}. الإنسان بالنسبة لكنفاني هو القضية (التي يكافح من أجلها)^{٢٠}، والوطن هو المستقبل^{٢١}.

وبصرف النظر عن الموقف السياسي لكنفاني، الذي تحاول رواياته التعبير عنه، فقد حاول عديد من المنفيين الفلسطينيين العودة إلى أي جزء من فلسطين، وبذل أقصى ما يستطيعونه من جهد في سبيل غد أفضل. كان إبراهيم أبو لغد، الذي غادر يافا يوم الرابع من أيار ١٩٤٨، وعاد إليها للمرّة

الأولى في الثامن من ديسمبر ١٩٩١، واحدا من هؤلاء. اكتشف أبو لغد أن حياة المدينة تغيرت إلى أبعد الحدود^{٢٥}، حيث أصبحت يافا - التي كانت ذات يوم مركزا ثقافيا وتجاريا وقوميا رائدا، إلى جانب كونها مدينة استيراد وتصدير كوزموبوليتية - مثل مدن الصفيح. يلخص هذا التحول ما أصاب المجتمع الفلسطيني من دمار. في عام ١٩٩٢، غادر إبراهيم أبو لغد الولايات المتحدة، التي عمل فيها استاذا للعلوم السياسية، ليستقر في رام الله، وهو يشرح خطوته بالطريقة التالية:

عندما عدت للمرة الأولى بعد أربعين عاما، ذهبت إلى كل ركن في يافا.. وصممت أن أضع حدا للعيش في النفي. فلسطين ما زالت هنا، أنا جزء من هذا التطور الفلسطيني، ولذلك أستطيع الإسهام، والعيش بسلام مع نفسي في فلسطين^{٢٦}.

شغل أبو لغد العديد من المناصب. كان أستاذا في جامعة بيرزيت، ونائبا لرئيس الجامعة، وبادر بمشاريع عديدة مثل إنشاء مركز تطوير المناهج التربوية، كما أسهم في صياغة وثيقة «متحف الذاكرة الفلسطينية»^{٢٧}، ووافته المنية في الثالث والعشرين من آيار ٢٠١١. وقد طلب في وصيته أن يدفن في يافا، إلى جانب أبيه وشقيقه. حاولت أجهزة الأمن الإسرائيلية الحيلولة دون خروج الجنازة، والمفارقة أن جواز سفره الأميركي - لا حقيقة مولده في يافا - جعل هذه الأمنية الأخيرة ممكنة. أقفل الدائرة، سبقي في يافا إلى الأبد، حقق حق العودة، حتى وإن فعل ذلك كميت^{٢٨}.

رابعا، رفض العديد من الفلسطينيين فكرة القيام بزيارات لبيوتهم السابقة. وخلافا لردات الفعل الأخرى، فإن هذا الرد يؤكد مجددا وجود الفجوة غير القابلة للجسر بين الماضي والحاضر. وبمثل رفضا للاقترب من عالم الذاكرة، والتعاطي مع ألم لا يطاق، ولا يمكن تجنبه بعد زيارات كهذه. يمكن العثور على هذا الموقف في مقالة صلاح حزين «البلدة التي لم أزرها»^{٢٩}. ورغم توفر عدة فرص لزيارة عين كارم، مسقط رأسه وموطن أجداده، ورغم تفكيره الدائم بها، إلا أنه رفض فكرة العودة. رفض أبوه وعمه، أيضا، فكرة المجابهة مع عين كارم. فابوه، مثلا، أبعد بعنف حفنة من تراب عين كارم، أحضرها أحد الزوار، ونقض ثيابه للتأكد أن شيئا من التراب لم يعلق بها. وعندما سأله الابن بعد سنوات تفسيراً لذلك السلوك الغريب قال كلاما كثيرا.. فهمت منه شيئا ربما كان مختلفا عما أراد قوله، فهمت أنه لا يريد شيئا يثبت له أن عين كارم ما زالت حقيقة^{٣٠}.

الهوية في الممارسة

تطرح الأجزاء التي تتكون منها حكايات حياة الأفراد - سواء كانت حقيقية أم متخيلة - تساؤلا حول مستوى التجريد الذي استخدمه المشتغلون بالعلوم الاجتماعية، عموما، في نقاشهم للهوية - بما فيهم أندرسون^{٣١} - فعلى غرار فورييه^{٣٢}، اعتقد بضرورة اعتبار السياق المحلي ببنيتيه المكانية والاجتماعية بعدا أساسيا من أبعاد الهوية. وفي هذا الصدد يكتب فورييه: «تستهدف ممارسات الهوية الجمعية إنتاج أشكال تاريخية وثقافية للانتماء، فهي تحدد تضاريس الجماعة، وترسم الديناميات الاجتماعية والسياسية لعملية «الانخراط» فيها بصورة مناسبة»^{٣٣}.

ولم تكن حكايات العودة، واللاعودة، عن فلسطين بصورة مجردة، بل كانت تتركز حول أماكن

محددة، حول قرى وبلدات، وبيوت بعينها ومقابر، وعلامات يمكن تمييزها. إن تفاصيل الأشياء الصغيرة، ومشاعر اللفة والمقرب تجاه الأماكن والناس والأشياء، هي في التحليل الأخير، ما يمكن الفرد من إضفاء المعنى على أفكار مجردة من نوع الانتماء القومي، والهوية القومية. وغزارة هذه التفاصيل تكمن في قلب تجربة العودة التي عاشها إبراهيم أبو لغد، وروت ابنته تفاصيلها. وهي تروي انطباعاتها بعد قرار أبيها بالعودة:

كان متبهجا لأنه سيذهب إلى رام الله، ويشعر بالوطن، ليس لأنه عاش من قبل في ذلك المصيف، الذي كان يؤمه الأثرياء أيام طفولته في يافا، ولكن لأنه سيعيش بين بني شعبه من الفلسطينيين^{٦١}. ولم يكن ما شعر به من دفء ناجما عن العيش مع شعبه وحسب - حيث يتواصل مع الناس، ويشاركهم المشاعر والطموحات السياسية - بل ولأنه كان قريبا من يافا، أيضا، من مرتع طفولته وشبابه الباكر، ومثواه الأخير، كما انتضح في نهاية الأمر. وفي هذا السياق تكتب ابنته:

كان مثلها ليرينا فلسطين كلها، وأرادنا بصورة خاصة أن نذهب معه إلى يافا. وكانت الزيارة - الزيارة نفسها التي يقدمها لكل زائر - حول استحقاقه وإعادة استحقاقه للمدينة التي ولد فيها، للبحر الذي سبح فيه كطفل، وللبيت^{٦٢} الذي اضطر لمغادرته في عام ١٩٤٨.

يبدأ فلسطينيون آخرون - وبشكل مشابه لقصة حياة إبراهيم أبو لغد - بحكاياتهم الشخصية بسرد بعض التفاصيل الحميمة عن عائلاتهم أو حاراتهم. وقد أصبح جون تليل، المقدسي، وعائلته لاجئين عندما انتقلوا مسافة خمسين مترا بعيدا عن البيت نتيجة لحرب ١٩٤٨. وهنا يبدأ الحكاية الشخصية بسرد تفاصيل عن تاريخ العائلة:

اسم عائلتي تليل، ويعود أصلنا إلى حوالي أربعمائة عام مضت. يوجد على شاهدة قبر من قبور العائلة في مقبرة الروم الأرثوذكس على جبل الزيتون، مؤرخة في عام ١٨٣٣ نقشان بالعربية واليونانية، وصورة محفورة للأدوات التي يستخدمها الصاغة. كان أجدادي صاغة، وتليل، أو التليل - كما هي محفورة على شواهد القبور - اسم عربي يعني الشخص الذي يصقل المعدن بالفضة أو الذهب^{٦٣}.

ثم يقدم الكاتب معلومات وافرة عن أماكن بعينها شهدت في مجري حياته أحداثا صغيرة، لكنها ذات دلالة. وقد انتقلت هذه المشاعر تجاه الأماكن من جيل فلسطيني إلى آخر. في وصفه لهذه الظاهرة يكتب صنبر: «يشغلهم ولع استحواذي بالأماكن، من الطبوغرافيا العامة إلى تفاصيل أصغر الشوارع، حيث تسافر فلسطين فوق أكتاف أبنائها»^{٦٤}.

نقاش

ينبغي النظر إلى مفاهيم مثل الهوية القومية، والانتماء القومي، ومكان الذاكرة الجمعية، باعتبارها تجريدات سوسيولوجية ذات جذور راسخة في الحيوانات المادية الملموسة للناس العاديين. وحقيقة أن لكل فلسطيني نصيبه من النكبة، ولكل منطقة فيها حصتها منها، تفسر، كما اعتقد، الطبيعة السرمدية المعقدة للنكبة، وتجلياتها المختلفة.

وعلى ضوء حقيقة أن أحداثا درامية من نوع النكبة تغير الأماكن والمشهد العام، نتيجة جهود

متعمدة يبذلها المتسببون بها - مثل نزع الصفة العربية عن البلد، أو نتيجة مرور الزمن - فإن مسألة التمثيل تصبح حتمية. سناقش هذا الأمر من خلال الوظيفة الرمزية لشجرة الصبار، التي تمثل ما لحق بفلسطين من تغيير.

رسم عديد من الفنانين الفلسطينيين - وبصورة خاصة عاصم أبو شقرا (١٩٦١ - ١٩٩٠) - مشهد المكان الفلسطيني من زاوية تبرز الغائب عنه، أي القرى والمناطق السكنية المدمرة. في اللوحات الأولى لأبي شقرا كانت أشجار الصبار في بيئتها الطبيعية، وتبدو كأنها تقوم بوظيفتها الطبيعية - تقوم مقام الحدود للقرية - لكن الفراغ المحيط بها يدل على وجودها كتذكارات باقية لحياة جمعية تعرضت للتصفية. وفي لوحاته اللاحقة فصلت أشجار الصبار عن بيئتها الطبيعية ووضعت في أواني الزهور. يُعرض هذا «التزويج» القسري كمصدر للعذاب. ففي إحدى اللوحات، مثلا، رُسمت شجرة الصبار كقبضة سوداء من الأشواك تندفع نحو سماء عاصفة، وفي لوحة أخرى يعزز ظل الآنية على حافة النافذة الإحساس بغياب القمر^{٦٥}.

لقد شهد استخدام شجرة الصبار كتمثيل للنكبة تحولات مختلفة، حيث انتقلت من بيئتها الطبيعية الحية إلى تضاريس تمثيلية. ولكنها على غرار أماكن الذاكرة الجمعية، مقاومة للموت والنسيان. فعندما سئل عاصم أبو شقرا لماذا يرسم أشجار الصبار، أجاب: «بسبب قدرتها المدهشة على الازدهار بعد الموت»^{٦٦}.

إن مجاز شجرة الصبار يشير إلى سمتين للنكبة كمكان للذاكرة: أولا، قدرتها على امتلاك تضاريس، ودلالات، وتمثيلات جديدة، والحفاظ على حضورها القوي، وثانيا، تأقلمها مع الواقع الجديد الذي تعيشه مجتمعات فلسطينية مشتتة في أماكن مختلفة، وبالتالي تفتقر إلى المؤسسات القادرة على إنتاج الرواية الرسمية وأيقونات إحياء الذكرى. لذا، يستطيع الفلسطيني أو الفلسطينية وضع شجرة صبار في إناء، وحملها إلى حيث يرمحل.

خلاصة

أماكن الذاكرة ضرورية لخلق التماسك والهوية القومية، فهي تقدم الإطار، والأبعاد، والمرجعيات لحكايات السيرة الذاتية والقيم. ولأنها كذلك لا يمكن تفنيدها، ولا يمكن تعريضها لمراجعة محايدة أو تحليل مقارن، لأنها تمثل حكاية ذاتية لجماعة من الناس. لا تمثل أحداثا تاريخية معينة كما جرت، بل تمثلها كما جرى استيعابها، وتفسيرها، والإحساس بها، من جانب تلك الجماعة. الكثير من أماكن الذاكرة الجمعية الفلسطينية توجد بطريقة تراجيدية في الغالب: النكبة، هزيمة حرب ١٩٦٧ (النكسة) أيلول الأسود، يوم الأرض، مجزرة صبرا وشاتيلا، الانتفاضة الأولى... الخ. ومع ذلك بقيت النكبة المكان الأساسي للذاكرة الجمعية الفلسطينية لأسباب مختلفة. أولا، لأن الحدث نفسه غير المجتمع الفلسطيني بطريقة جذرية، إلى جانب كونها ذات آثار مستمرة على حياة الفلسطينيين منذ وقوعها حتى الآن. ثانيا، تمثل النكبة لحظة قطع حاسمة بين واقعين مختلفين يخضع كلاهما لقواعد مختلفة بين ما قيل وما بعد. ثالثا، النكبة لحظة البداية للتاريخ الحالي للفلسطينيين، وأماكن

الذاكرة المذكورة أعلاه متجذرة بقوة في تلك اللحظة. وأعتقد أن حلا سياسيا للجوانب المتشعبة للمسألة الفلسطينية لن يغير مركزية النكبة باعتبارها المكان الأساس للذاكرة الجمعية، رغم أنه قد يخفف من حدة المشاعر المرتبطة بها. تصف روز ماري صايغ في بحثها عن اللاجئين الفلسطينيين في لبنان إحساسهم بالطرد من الجنة^{٦٧}، وهي عاطفة لا تقتصر على هذا الجزء من الفلسطينيين. فالشهادات الشخصية المذكورة في هذا المقالة توحي أن هذه المشاعر واسعة الانتشار لدى المجتمعات الفلسطينية في فلسطين وفي الدياسپورا. أخيرا، أعتقد أن الصيغ والشروط التي خلقتها النكبة ستمارس نفوذا كبيرا على حياة الفلسطينيين في المستقبل المنظور، وبهذا المعنى، ستظل علامة فارقة من علامات هويتهم.

هوامش:

1) Dan Rabinowitz, "The Common Memory of Loss: Political Mobilization among Palestinian Citizens of Israel," *Journal of Anthropological Research*, 50 (1994) 27-49.

2) Elias Sanbar, "Out of Place, Out of Time," *Mediterranean Historical Review*, 16 (2001) 87-94

(٣) صفحة ١٥٥ من كتاب

Inka Mulder-Bach, "History as Autobiography: The Last Things before the Last," *New German Critique*, 54 (1991) 139-157.

4) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London, 1991).

5) Edward Said, *Culture and Imperialism* (London, 1993).

6) Eric Hobsbawm and Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge, UK, 1983).

(٧) هناك الكثير من الأدبيات حول هذا الموضوع، أنظر:

John R. Gillis (ed), *Commemorations: The Politics of National Identity* (Princeton, CT, 1994); David Thelen (ed), *Memory and American History* (Bloomington, IN, 1990); and, N. King, *Memory, Narrative, Identity* (Edinburgh, 2000). As to literature, see e.g., Jameson's critical analysis of literary canons in the Third World in Fredric Jameson, "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism," *Social Text*, 15 (1986) 65-88.

8 Aspasia Camargo, Valentina de Rocha Lima, and Lucia Hippolito, "The Life History Approach in Latin America," *Life Stories*, 1 (1985) 41-50.

٩) انظر

Mulder-Bach, "History as Autobiography, 139-57; and T. W. Adorno, "The Curious Relic: On Siegfried Kracauer," *New German Critique*, 54 (1991) 159-77.

10) Pierre Nora, "Between Memory and History: Les Lieux de Memoire," *Representations*, 26 (1989) 7-25.

١١) يافا، عطر مدينة، دار الفتى العربي ومركز أبحاث يافا. يافا ١٩٩١

١٢) شفيق الحوت، المصدر نفسه. ص ٨-٢١

١٣) المصدر نفسه. ص ٤-٢٣

١٤) يوسف هيكل « يافا في سنواتها الأخيرة » في يافا عطر مدينة، ص ٢٩-٥٦

١٥) هشام شرابي، المقدمة، يافا عطر مدينة، ص ١٣-١٨

16) Sara Graham-Brown, *Palestinians and their Society 1880-1946* (London, 1980).

17) Walid Khalidi, *Before Their Diaspora: A Photographic History of the Palestinians 1876-1948* (Washington, DC, 1991).

18) Quoted from p. 32 in Meir Wigoder, "History Begins at Home," *History & Memory*, 13 (1) (2001) 19-59.

19) Badr Al-Haj, "Khalil Raad —A Jerusalem Photographer," *The Jerusalem Quarterly*, 11-12 (2001).

٢٠) انظر

Wigoder, "History Begins at Home."

21) Tariq Ali, "An Interview with Edward Said," Channel 4 TV, UK, 15 December, 1994.

22) Edward Said, *The Question of Palestine* (New York, 1979).

23) Edward Said, *After the Last Sky* (London, 1986) 14.

٢٤) المصدر نفسه

٢٥) محمود درويش، مديح الظل العالي، القدس ١٩٨٣

26) Edward Said, "On Palestinian Identity: A Conversation with Salman Rushdie," *New Left Review*, 160 (1986) 63-80.

٢٧) درويش، مديح الظل العالي، ص ٤٠

٢٨) غسان كنفاني، رجال في الشمس، القدس ١٩٧٦

29) Edward Said, "The Politics of Knowledge," P. 382 in E. Said (ed), *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays* (London, 2000) 372- 385.

٣٠) كنفاني، رجال في الشمس، الفصل الأول

31) Ghazi Falah, "The 1948 Israeli Palestinian War and its Aftermath: The Transformation and De-Signification of Palestine's Cultural Landscape," *Annals of the Association of American Geographers*, 86 (1996) 256-285.

32) Ahmad H. Sa'di, "National Identity, Conflict and Presentations: The Palestinians in Israel," in Gottfried Brauer, Peter Fenn, Amos Hoffman, Izhak Schnell and Gerhard Stephan (eds), *Nationality – Identity – Education* (Hamburg, 1999) 235-255.

33) Falah, "The 1948 Israeli Palestinian War and Its Aftermath, 257.

34) Balir Abu-Kishk, "Arab Land and Israel Policy," *Journal of Palestine Studies*, 11 (1981) 124-35.

35) An English translation of this poem and others is found on the internet at www.bargouti.com/poets/

٣٦) تناقش سوزان سليموفيتش هذا الموضوع في الفصل الثاني من كتابها

The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village (Philadelphia, PA, 1998),

بالنسبة لاستيلاء المجتمعات الاستيطانية على الثقافة المحلية، انظر: .

Chapter 6 in Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government* (Cambridge, UK, 1996).

٣٧) هشام شرابي، ذكريات مثقف عربي، بيروت. د.ت

٣٨) إميل حبيبي، المتشائل، القدس ١٩٧٧

٣٩) المصدر نفسه ص ١٥٨

40 Michael Gorkin, *Days of Honey, Days of Onion: The Story of a Palestinian Family in Israel* (Berkeley and Los Angeles, CA, 1993) 125.

٤١) المصدر نفسه

٤٢) ورد ذكره في:

David Tresilian, "A Review of *Le Bein Des Absents*, Paris: Acts Sud, 2001, by Elias Sanbar," *Al-Ahram Weekly*, 12-18 July (2001)

٤٣) ورد ذكره في:

Slyomovics, *The Object of Memory*, 16.

٤٤) محمد علي طه «سنوات الطفولة الضائعة» الكرمل (١٩٩٨) ص ١٧٥-١٨٣

٤٥) فصل المقال (جريدة)

1 June 2001

46) Quoted in Slyomovics, *The Object of Memory*, 15.

- ٤٧) المصدر نفسه، ص ١٣ .
- ٤٨) غسان كنفاني، عائد إلى حيفا، القدس ١٩٦٩
- ٤٩) المصدر نفسه ص ٨٨-٨٩
- ٥٠) المصدر نفسه ص ٧٨ .
- ٥١) المصدر نفسه ص ٨٩ .
- ٥٢) إبراهيم أبو لغد «الأيام الأخيرة قبل سقوط يافا» الكرمل (١٩٩٨) العدد ٥٥، ص ١١٧-١٢٩
- 53) BBC2, "In Search of Palestine" (A BBC Documentary), 17 May 1998.
- ٥٤) أنطوان شلحت، مقابلة مع إبراهيم أبو لغد، ملحق جريدة الاتحاد ١ يونيو ٢٠٠١
- 55) Tom Segev, "The Return of Ibrahim Abu-Lughod," Ha'aretz, 1 June 2001
- ٥٦) صلاح حزين «القرية التي لم أزرها» الكرمل، العدد ٥٥
- ٥٧) المصدر نفسه ١٤٧ .
- Anderson, Imagined Communities , g.e (٥٨
- 59) Anne-Marie Fortier, "Re-Membering Places and the Performance of Belonging(s)," Theory, Culture & Society, 16 (1999) 41-64.
- ٦٠) المصدر نفسه ٤٢ .
- 61) Lila Abu-Lughod, "My Father's Return To Palestine," The Jerusalem Quarterly, 11-12 (2001)
- 62) المصدر نفسه
- 63) John Tleel, "I Am Jerusalem: Life in the Old City from the Mandate Period to the Present," The Jerusalem Quarterly, 11-12 (2001),
- 64) Sanbar, "Out of Place, Out of Time," 90.
- 65) Kamal Boullata, Asim Abu Shaqra: The Artist's Eye and the Cactus Tree, Journal of Palestine Studies, 30 (2001) 68-82.
- ٦٦) المصدر نفسه ٧٦ .
- 67) Rosemary Sayigh, Palestinians: From Peasants to Revolutionaries (London, 1979) Ch. 1.

دراسات ومقالات

التاريخ والسرد

تجليات القدس في تاريخ مقدس

محمد جمال باروت - تنتهس الدين الكيلاني

السردية والتاريخ / اشكالية الرؤية التاريخية للمكان المقدس :

يقترن التاريخ مع السرد في وحدة لا فكاك منها، حتى لكان التاريخ مهما اكتسب إهاباً «علمياً» ليس الا سردية خاصة أو مميزة يمكننا تسميته بالسردية التاريخية. وتتوسط اللغة بالضرورة - بما هي منظومة اشارية - هذه السردية، فمن نافل القول اننا لم نستطع ولن نستطيع ان نكتب او نروي أي تاريخ ما دون اللغة. تغدو المدونات او المتون التاريخية هنا برمتها سرديات تتحول في عملية معقدة خلال فترة طويلة الالمد الى «حقائق» يعتقد الوعي الجماعي العام انها تمت بالفعل، اذ يشكل التخيل عنصراً أساسياً مهيمناً على أي سردية تاريخية مهما كان جنسها المدون او الشفاهي. واذا كانت السردية تنطوي بطبيعتها على العنصر التخيلي، بحكم انها تتم بكل بساطة بواسطة اللغة، فان هذا العنصر يحتل منزلة العنصر الحاسم في مجمل العناصر الاخرى في السردية التاريخية التي تشكل الامكنة المقدسة موضوعها.

مما لا شك فيه انه يمكن نزع السحر او القداسة عن هذه الامكنة، واعادة كتابة تاريخها على اساس يدعي كتابة تاريخها الدنيوي الذي حدث بالفعل، غير ان مثل هذا التاريخ الذي يمكن اعتباره ايضاً نوعاً آخر من السردية في شكل سردية تدعي الموضوعية والعلمية لن يكون في حقيقته الا تاريخاً «دنيوياً» للمكان المقدس، أي تاريخاً يدمر الخاصية المميزة له عن سائر الامكنة الاعتيادية الاخرى، ويحيله بالتالي الى مكان اعتيادي. غير ان المؤرخ ليس محكوماً على الدوام بهذه الرؤية، فلديه امكانية رؤية أخرى كانت دوماً ممكنة، وتفرض نفسها تلقائياً حين يتعلق الامر بتاريخ الامكنة المقدسة، وهي دراسة تاريخ المكان المقدس في أبعاده الميتافيزيقية والتاريخية في آن واحد. ففي كتابة او اعادة

كتابة تواريخ الأمكنة المقدسة، لا يمكن إهمال ما جعله الوعي البشري مقدساً في هذه الأمكنة. إذا كانت حضارة الحدادة قد جعلت العالم مرجع نفسه، ومضت منهجياتها بعيداً في نزع السحر عن العالم، وأحلال الإنسان مكان الله، فإن ما هو نقدي في هذه الحضارة نفسها يتجه اليوم إلى تخطي المفهوم «الوضعي» أو «الوثني» للحقيقة إلى مفهوم آخر يرى الرمزي بعداً آخر من أبعاد الواقع الإنساني الحي. وليست نتائج هذا العنصر النقدي ببسيرة على شتى حقول المعرفة والاجتماع والسياسة ومنها علم التاريخ. ولعل هذه الأشكاليات تتعقد وتجتمع في نقطة مركزية واحدة حين يكون الموضوع هو تاريخ القدس أكثر المدن المقدسة حساسية واستدامة في تقديسها. وتنفرد هذه المدينة عن سائر الأمكنة المقدسة الأخرى في أنها موضع إجلال ليس من الدينين المرتبطين تلقائياً وبديهاً بها، بل في كونها قد غدت موضع إجلال أيضاً من كثير من العلمانيين العرب واليهود، الذين تصالحوا في مجرى «صراع المائة عام» الضاري مع الحقائق الجماعية المقدسة.

إن الديني الذي يكتمل في مدونة مستقرة تقوم على ديناميات تطور خاص بها، لا يحتاج لاساليب البرهان العلمي على أحقية ارتباطه المعنوي الروحي بالمقدس، غير أنه بحكم المواجهة مع الرؤية العلمانية التي تنفيه، لا يرفض عموماً أن يؤكد البحث العلمي الموضوعي والأركيولوجي حقيقته المسبقة عن القدس. وإذا أفضى هذا البحث إلى نتيجة مختلفة، فإن الديني بكل بساطة لا شأن له بها لأنه ديني، بل يمكنه أن يؤول ضمن آلياته عدم توصل البحث العلمي لتأكيد حقيقته المكانية المقدسة، إذ يخضع الديني إلى نمط آخر من المعرفة هو النمط الرمزي بأشكاله العليا. من هنا لن تؤثر في قداسة جبل الحرم الشريف أو جبل موريا (جبل الهيكل بحسب اليهود) أية أبحاث أثرية دقيقة قاطعة قد تنكر وجوده بالأصل، على تعلق اليهود الدينين به، كما لن يؤثر ذلك على اعتقاد المسلمين الذين أعادوا بناء المسجد الأقصى فوق المكان الذي اعتقدوا أن مسجد داود قد بني فيه (١)، مسلمين مسبقاً أن البناء كان هنا بالفعل، وأنه تم على بناء قديم إلهياً. فيسبق القدم الإلهي للمكان في المعرفة الدينية المكان نفسه، إذ ليس المكان إلا وسيلة استيطان روحية لذلك المكان الإلهي القديم.

إن هناك بالتأكيد تاريخاً مشتركاً جامعاً للقدس بين «أبناء إبراهيم» من يهود ومسيحيين ومسلمين، والذين يربطون ديانتهم التوحيدية بالسماء فيما يعرف بالديانات السماوية. وتتقاطع سرديات كل منهم عن بيت المقدس فيما يمكن تسميته بالسردية الكبرى العامة، بقدر ما تتفرع هذه السردية الكبرى إلى سرديات متعددة لكل منها وجهة نظرها، ولا يمنع هنا أن نستخدم مصطلح التبشير Focalisation في علم السرديات Narratologie لفهم هذه السرديات المتعددة انطلاقاً من أن التبشير ليس إلا زاوية الرؤية التي تحكم طريقة السارد في سرده للتاريخ وفق الغاية التي يهدف إليها.

إن لدينا بهذا المعنى تبصيرات يهودية ومسيحية وإسلامية لتاريخ المدينة المقدسة. وقد يسأل سائل عن مصير التاريخ الآثاري الذي حاوله المستكشفون الأوروبيون المسيحيون البروتستانت واليهود منذ القرن التاسع عشر، والذي تجدد بشكل منهجي إثر احتلال إسرائيل للقدس العربية (الشرقية) في ١٠ حزيران/يونيو ١٩٦٧، بحثاً عن «الهيكل» الذي تقول السردية اليهودية أن المسجد الأقصى قد بني فوق ما تبقى من آثاره. غير أن هذا التاريخ الآثاري ليس بكل بساطة إلا تاريخ العلمانيين عن

المكان أو تاريخ سرديتهم «العلمية» التنقيبية له، وتتحدد وظيفة الصهيونية في ايجاد أسس الارتباط والتواصل ما بين المستوطن والعبراني الاول . فإذا وصل هذا التنقيب فرضاً الى نتيجة قاطعة بعدم وجود أي أثر، هل سيؤثر ذلك على حقيقة الاعتقاد الديني بقداصة المكان، حتى وإن تم نزع السحر تماماً عنه؟ كما ان المسلمين حتى لو أخذ بعضهم نتيجة البحث الآثاري كنتيجة مبرمة لم يمنعوها اليهود أبداً من الوصول بحرية الى الحائط الغربي (حائط المبكى بحسب اليهود، وحائط البراق الشريف بحسب المسلمين) . ان نظام المعرفة المقدسة مختلف عن نظام المعرفة العلمية الذي هو أيضاً بحسب ما تعلمنا إياه الإبيستيمولوجيا المعاصرة نسبي وليس نهائياً . ونحن نبحث اليوم « الوقائع » وفق أبعاد عديدة من أهمها المنطق الذي يحكمها، أي وفق Champs التي تشكل الساحة الرمزية أهم ساحات المكان المقدس وأكثرها تحكماً بكل ساحاته الأخرى . -

ليس التاريخ الاسلامي للقدس (مدوناً أو شفاهياً، مع ملاحظة ان الشفاهي المروي هنا مبني اليوم على ما تم تدوينه قبلاً) في وجه أساسي من وجوهه، الا تاريخ سرديته الاسلامية، انه التعبير الاسلامي الخاص لتاريخ القدس، الذي يقدم نفسه على انه تاريخها الحقيقي الذي تم بالفعل . ويجمع هذا التاريخ، او سرديته بكلمة أدق، الزمني والروحي للمدينة المقدسة في حبكة واحدة، حتى ان المؤرخ الاسلامي الكلاسيكي وهو يصف وقائع ومجريات حصار المسلمين للقدس وفتحها، يسلم بأن الحدث نفسه تجسيد لنبوءة قدسية مسبقة . هل يعني ذلك ان هذه السردية تقوم على المفهوم القروسطي للتاريخ؟ . ان فيها بعض عناصر هذا المفهوم بالتأكيد، غير انها لا تنفي ان المؤرخ الاسلامي الكلاسيكي الذي سلم بقداصة هذه المدينة لم يهمل تاريخيتها، الا انه فهم هذه التاريخية في ضوء ما يمكننا تسميته على نحو ما بالفلسفة الاسلامية للتاريخ، او بنوع من تاريخانية Historicisme إسلامية، تقوم هنا على ان التاريخ محكوم بإرادة إلهية تسير به مسبقاً نحو تحقيق غايتها، وليست التاريخانية في أصغر تعريف لها الا تلك النزعة التي ترى ان التاريخ محكوم بقوانين موضوعية تحقق غايتها الكلية.

«الحوادث» و«العبر» / فلسفة التاريخ الإسلامية :

لقد شكلت النزعة التاريخية سمة راسخة من سمات الحضارة العربية - الإسلامية . وقد تجلّت هذه النزعة على صعيد المدونات بظهور حوالي خمسة آلاف مؤرخ، وما يزيد عن عشرة آلاف الى اثني عشر ألف كتاب في التاريخ في أقل التقديرات . وتتألف بعض هذه الكتب من خمسة وثمانين ومائة مجلد . ولعل وضوح هذه السمة وبروزها هو ما دفع البعض الى اعتبار ان التأليف في التاريخ قد احتل في الحضارة العربية - الاسلامية الأهمية التي احتلها الشعر لدى العرب ما قبل الاسلام (٢) . ويرتبط تطور هذه النزعة، الى حد بعيد، بتطور الاجتماع العربي الاسلامي، من الاجتماع ما قبل الاسلامي المسمى بـ«الجاهلي»، وهو اجتماع بسيط الى الاجتماع المركب الذي يتميز بتعقده الإنثي والثقافي، في اطار منهج «التصوير» المديني الاسلامي للعرب المسلمين في المناطق المفتوحة، وأقامتهم في «أمصار» أي في مستقرات مدينية سرعان ما شكلت مراكز الحياة العقلية والثقافية العربية -

الاسلامية . من هنا لم يكن مفارقة ان تدون أصول العلوم العربية – الاسلامية ، اي ان تدون القواعد المعرفية التي تحكم إنتاج أفكارها ، في هذه المستقرات ، ومن بينها التاريخ العربي الذي أخذ يكتسب أكثر فأكثر صفات « الصناعة » وفق التعبير العربي الكلاسيكي ، او صفات « العلم » ، غير ان هذه الصناعة قد غدت مضبوطة على مستوى التأثير أو وجهة النظر التي تحكم الحبكة السردية بتلك التاريخية الاسلامية التي تشكل أساس ما سميناه بفلسفة التاريخ الاسلامية .

يكشف هذا الانتاج التاريخي الضخم ، عما يمكننا تسميته بإصول الوعي التاريخي الاسلامي الذي يقوم على فهم « الحوادث » بوصفها « عبر » . ومثل سائر العلوم العربية الاسلامية الأخرى ، فإن أصول هذا الوعي تضرب جذوره المرجعية في النص القرآني نفسه الذي يوجه ، كما يقول عبد اللطيف شرارة في كتابه عن « الفكر التاريخي في الاسلام » ، الى التبصير في وقائع القدر « والله يؤيد بنصره من يشاء ، انه في ذلك لعبرة لأولي الابصار » (آل عمران : ١٣) وفي احوال الامكنة والبلاد « تلك القرى نقص عليك من انبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات » (الاعراف : ١٠١) ، وفي احوال الانعام بما يعنيه من التبصر في نواميس الكائنات الأخرى « وإن لكم في الانعام لعبرة » (المؤمنون : ٢١) . وتكون العبرة هنا وفق النص القرآني لأولي الالباب ، أو لأولي الابصار أو لمن يخشى الله أو للمعتق (٣) ، أي لما يمكننا اعتباره العقل أو الاتقى ، وينطوي ذلك بالضرورة في ضوء رؤية المنهج الإسلامي للتاريخ كعلاقة ما بين وقائع القدر الربانية ووقائع البشر التاريخية الدنيوية ، على ان العقل يتضمن الاتقى بالضرورة وبالعكس .

يعني ذلك ان أصول هذا الوعي كانت محكمة بالفهم الغائي للتاريخ ، وهو ما يعبر على نحو ما عن درجة مبكرة من درجات الانجاه نحو فهم فلسفي للتاريخ ، فالتاريخ بما هو منظومة وقائع وحوادث ومجريات لا يطلب هنا لنفسه بل لعبرة تتعدها ، ويكشف عنها هذا التاريخ نفسه ، ان غاية التاريخ كامنة في التاريخ ، وما على العقل والاتقى إلا ان يستخرج هذه الغاية في شكل « عبرة » أو « مغزى » . ولعل هذا الربط ما بين « الحوادث » و « العبر » يفسر تواتر كلمة « العبر » في المؤلفات التاريخية العربية – الاسلامية الكبرى ووضعها في العناوين الأساسية التي تشكل عادة مفتاح سر المؤلفات ، وهو ما نجد مثلاً بارزاً عليه في كتب كل من ابن خلدون والحافظ الذهبي ، فقد وضع ابن خلدون لكتابه الضخم عنوان « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر » ، اما الحافظ الذهبي فقد وضع لكتابه الموسوعي عن التاريخ الإسلامي عنوان « العبر في خبر من غير » .

إن « العبرة » هي هنا المضمون الغائي لـ « الحوادث » بما هي الشبكة الأساسية لما نسسمه بالتاريخ . ففي الخبر دوماً معنى ما مسخر للإنسان في معاشه للمموس . ولعلنا نجد لدى ابن الأثير صاحب « الكامل في التاريخ » تعبيراً نموذجياً عن ذلك ؛ ويستمد رأي ابن الأثير أهميته هنا ، بوصفه مؤرخاً كبيراً ، من استنتاجاته لأفكار من سبقه من المؤرخين العظام مثل الطبري والسعدي والبلاذري عن « العبرة » في « الحوادث » و « الاخبار » ؛ ويقول ابن اثير « أما بعد ، فاني لم أزل محباً لمطالعة كتب التاريخ ، ومعرفة ما فيها ، مؤثراً الاطلاع على الجلي من حوادثها وخافيتها ، ومائلاً الى المعارف والآداب والتجارب الموائمة » .

ويترجم ابن الأثير هنا « العبرة » الى منافع يعدد منها به إفادة الملوك ومن اليهم الأمر والنهي، بالإعراض عن سيرة أهل الجور والعدوان، واتباع سيرة الولاة العادلين، وما يحصل للإنسان من التجارب والمعرفة بالحوادث، وما يصير اليه عواقبها، فانه لا يحدث أمر الا قد تقدم هو ونظيره، فيزداد بذلك عقلاً» كذلك «التخلق بالصبر والتأسي» (٤) . واذا ما تابعنا المتن التاريخي العربي المدون فإننا نجد ان هذه الرؤية قد حكمت الوعي التاريخي العربي في شروط ترسخ الاصول واتباعها واحتذائها كقواعد معرفية ومنهجية في مختلف العلوم ومن بينها التاريخ، فهذا هو عبد الملك؛ بن حسين بن عبد الملك المعصامي المالكي، الذي عاش في القرن السابع عشر الميلادي، يقول في التاريخ في كتابه « سمط النجوم العوالي، في ابناء الاوائل والتوالي » بأن « في باطنه نظر، وتحقيق واعتبار وتأس بما طحنه رحي الدهر منها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك له اصل في الحكمة عريق، وجدير بان يعد في علومها وخليق » ويقول اخيراً « انه يوقفنا على أخلاق الانبياء في هدى رسالتهم، واحوال الخلفاء والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء بهم في ذلك » (٥) .

إن وعياً غالباً بالتاريخ يتطلب الانطلاق من نقطة اصل مؤسسة. فكي يكون التاريخ غائباً لا بد له ان يبدأ من هذه النقطة، والا فانه لن يكون الا سيرورة اعتباطية، اي « حوادث » دون « عبر » وفق المصطلح الاسلامي. ان التاريخانية (فلسفة التاريخ الإسلامية) تضفي الاتساق والمعقولية وفق منهجها على ما يبدو انه فرضي وتوالم اعتباري في الاحداث والوقائع، فهذا التبشير الفلسفي التاريخي للحوادث والمجريات يكتسب التاريخ معقولته ومعناه، اي يكتسب حكيته المتسقة التي ليست كما يقول لنا علم السرديات الا منطق تتابع الافعال / الحوادث. ان هذه التاريخانية ميتافيزيقية حكماً شأن كل التاريخانيات الاخرى، حتى وان اكتسبت إهاباً علموياً أو وضعياً، يحل لإرادة الطبقة أو العرق أو الأمة مكان إرادة الله، فتشارك كل التاريخانيات « فلسفات التاريخ » في قولها بموضوعية التاريخ الحكومة بإرادة كلية تسير به مسبقاً نحو تحقيق غايتها. وليس الحامل البشري لإرادة الله في هذه التاريخانية الا الجماعة. الأمة الإسلامية التي تمثل تجسيد الوعي في التاريخ، أي تجسيد إرادة الله، وبالتالي تجسيد معنى التاريخ وعبرته وغايته.

مفهوم الأمة الرسالية / مفهوم التاريخ:

تنطوي مجمل التاريخانيات الكلاسيكية او الحديثة، سواء جسدت موضوعية العالم بالله أم الطبقة أم العرق أم الأمة أم الدين على مفهوم الرسالة الكونية الخلاصية، وهي جميعاً تعيد التاريخ الى اصل مؤسس يعيد الغائية التاريخية الموضوعية للاجتماع البشري الى معناه الجوهرى، وان كان بشكل مختلف، الجوهر واحد والاختلاف في الاشكال، اذ ان التاريخانيات بما فيها التاريخانيات الاكثر ميتافيزيقية لا تنفصل عن الاجتماعيات العامة، اي عن إدراك التاريخ الاجتماعي للبشر بوصفه كلية أو « عبرة » نهائية. وقد خلق الله وفق التاريخانية الإسلامية البشر مختلفين جنسياً من ذكر وأنثى « وانه خلق الزوجين الذكر والأنثى » (النجم : ٤٥)، ولغوياً، « ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم واللوانكم » (الروم : ٢٢)، وعقائدياً « هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم

مؤمن» (التغابن: ٢). وينشأ الاجتماع البشري في هذه الاختلافات في شكل وحدات مستقلة، هي وفق المصطلح القرآني «الشعوب والقبائل» التي تنشأ فيما بينها عملية ما يسميه النص القرآني بـ «التعارف» الذي يمثل شكل الاتصال ما بينها، كما يسمي النص القرآني ديناميات التوازن التي تحكم العلاقات الاتصالية الداخلية ما بين هذه «الشعوب والقبائل» بـ «الدفع» «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير» (الحجرات: ١٣)، «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض، ولكن الله ذو فضل على العالمين» (البقرة: ٢٥١)، «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً» (الحج: ٤٠)، أن «الدفع» بالمصطلح القرآني ليس الا ما نسميه التفاعل والتوازن، وهو في المنطق التاريخاني الاسلامي عملياً على إلهي نلخصه بالعلاقة ما بين التنوع والتفاعل. من هنا تنظم الميثافيزيقا القرآنية هذه التنوعات والتدافعات اجتماعياً في «شعوب وقبائل»، غير أن الغاية في كل ذلك في النهاية هي تحقيق معنى الأمة القرآنية، الذي يرى - وفق المنطق القرآني - أن اختلاف البشر مقدر إلهياً بشكل مسبق، لما يعرفه الله عن البشر الذين خلقهم. لا ريب أنه قد نشأت مشكلات كلامية (علم الكلام الإسلامي) كبرى حول ذلك، غير أن النص القرآني يشير إلى عدم إمكان الاندماج الكامل كإرادة إلهية مسبقة «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين * إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم» (هود: ١١٨-١١٩).

إن هذه الأمة المرحومة المشار إليها في النص القرآني، الذي أرادته الدعوة الإسلامية، لكن ظواهر التمايز والاختلاف بين «الشعوب والقبائل» بداخلها تسري عليها. إن لهذا المصطلح القرآني التوحيدي جذوراً في النظرة التاريخية القرآنية لنشأة المجتمعات وتطورها. فقد كان الناس وفق هذه النظرة أمة واحدة، «جماعة» صدرت عن نفس واحدة «آدم»، وبعث الله لها النبيين ليحكموا بالكتاب الذي أنزله فيما بينها. لقد كانت النهاية أن تحول الناس إلى شعوب وقبائل، لكن البداية كانت متوافقة مع المنطق القرآني العام، الذي يؤكد على تشعب البشر عن نفس واحدة. ولقد تفرعت عن هذه النفس الواحدة (آدم) أمة / جماعة، وصاحب نشأتها ظهور رجالات / رسل «مبشرين ومنذرين» حاولوا الحفاظ على تماسك الجماعة الأولى عن طريق الكتاب الذي تقوم مضامينه على مبادئ «حكم الناس بالحق». لقد ظهرت السلطة اذن، لكن ظهورها لم يكن لتلافي الانقسام الاجتماعي بل لمعالجة شروره. لا تكون المشكلة هنا في السلطة بل بالفتات السلطوية (المتصرفون، المستكبرون، السرفون) الذين يقهرون «المستضعفين»، أما سلاح «الرسول» في هذا الانقسام فهو «القسط» أي «العدل»، وكما يوضح رضوان السيد في قراءته العميقة، فإن «عجز الفئات المستضعفة عن سحق المستكبرين كان يدفعها (محتمية بالحديث إلى انتهاز طريقة جديدة لتجاوز حالة الاستبداد... في محاولة تأسيس جماعة جديدة (أمة) يتسم السلطة فيها النبي أو الرسول»، إلا أن البيان الإلهي وفق الميثافيزيقا التاريخانية الإسلامية، والذي خلق البشر (كما يمكن أن نقول) مستقلين بإرادتهم الفردية، حرص على حصر رسالة كل رسول ببني قومه «ولقد بعثنا في كل أمة رسلاً» (النحل: ٣٦)، «وإن من أمة إلا خلا فيها نذير» (فاطر: ٢٤)، بل أن النص القرآني يؤكد على أن

الانبياء في هذه المرحلة كانوا يرسلون الى « القرى » او « القرية » « ولو شعنا لبعثنا في كل قرية نذيراً » (الفرقان : ٥٦) ، « وما أهلكنا من قرية الا لها منذرون » (الشعراء : ٢٠٨) أي الى المستقرات الحضرية ، وان كلاً منهم كان يرسل بلسان قومه « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم » (ابراهيم : ٤) . وبكلام آخر تتكشف الدعوة القرآنية عشية الدعوة المحمدية في وضعها من منظور بحثنا لرحدة مثال « الهدى » عبر التاريخ كهدف إلهي مسبق . ان القرآن رأى ان وحدة المثال هذه ينبغي ان تكون المنطلق والنهائية باتجاه صيغة تفهم « سن » الاجتماع البشري في الانمايز واللاسلطوية وفي « التدافع » وتستعيد صيغة الأمة القرآنية التي تمثل أصل خلق البشر من نفس واحدة فامة واحدة ، دون ان تعني تلك الاستعادة تجاهل الطوائى والمفغريات ، وجدليات الواحد في الكثرة ، والكثرة في التوحيد .

اذا كان القرآن قد نظر الى الوضع البشري في القرن السابع الميلادي باعتباره وضعاً ناضجاً للتطوير باتجاه الأمة الجامعة للشعوب والقبائل ، فان النبي حامل القرآن ، لم يكن يمكن ان يفهم نفسه ودعوته الا في هذا السياق ، أي : سياق استمرارية المثال مع شموله ، وسياق الخاص (العربي) الذي يطمح الى الانضواء في العام والتوحيد معه « أمة الإسلام » . وفي حين يبدأ نبي المرحلة السابقة في قومه ، وينتهي فيهم ، فان نبي الإسلام يتخذ من الانتماء الى قوم معينين قاعدة لانطلاقه باتجاه الأمة التي تستغرق قومه ، وان كانوا يبقون في مركز القلب ، بسبب من دورهم الخاص في تبني الدعوة ونشرها . ولمركز القلب هذا ميزاته ومسؤولياته « وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون » (الزخرف : ٤٤) . تسري هذه الاستمرارية من حيث البداية في الدعوة على الدعوة نفسها ، ذلك ان وحدة المثال لوحدة المصدر فرضية اسلامية أساسية لا يمكن فهم الدعوة الاسلامية ولا الأمة الاسلامية دونها . وهكذا وفق آيات عديدة تقوم على تصديق الاسلام لما انزله الله من قبل ، يغدو ، النبي بدعوته ومثاله استمراراً لوصية نوح وابراهيم وموسى وعيسى . انه يمثالهم ليس في نبوته فقط بل في دعوته ايضاً وبالدرجة الاولى ، ولذلك يكون منطقياً انطلاقاً من وحدة المصدر المرسل ، ووحدة المثال والتماثل ان يعلن النبي تصديقه للوحي الذي سبقه ، ثم يتسع الأفق ويمتد ؛ وقد استقر في تربة واقع القرن السابع الميلادي ومستجداته ، واستشرف آفاق المستقبل في تلك المنطقة التي كانت مركز الصراع في العالم آنذاك ، وان سمو المثال وسموّه يجعلان من الشمول والعالمية ضرورة من ضروراته . واذا كان المؤمنون بالنبي ورسالته من العرب وأهل الكتاب هم « أمة الإجابة » فان الناس جميعاً الذين أرسل النبي اليهم يشكّلون « أمة الدعوة » . من هنا كان طبيعياً ان تضيق الجزيرة العربية عن استيعاب طموحات المسلمين في بناء عالم انساني واحد باسم الإسلام ، وان يسموا نبيهم بالمحامي « الذي يحو الكفر » والعاقب « الذي ليس بعده أحد » انه « خاتم النبيين » وأمه « خاتم الأمم » ، ولانه « لا نبي بعده » و« لا أمة بعد أمته » ولان الله لا يترك البشر هملًا ، لذلك كله كان النبي نبي العالم كله ، وكان على أمته « آخر الأمم » ان تستوعب العالم كله . وعلى هؤلاء المستضعفين ان يحاولوا للمرة الأخيرة تأسيس الأمة في العالم واستيعاب العالم في الأمة .

ليست هذه الأمة أو بالتحديد الجماعة المؤمنة بالدعوة منذ البداية والتي عليها ان تحقق الأمة الشاملة ، إلا جماعة الله . انها الجماعة التي أوكل الله اليها تحقيق إرادته في العالم ، وهي بهذا تكاد

تساوى مع الرسول في عصمتها عن الخطأ، وفي ارتباط ارادتها الشاملة بإرادة الله. وقد استطاع النبي في يثرب (المدينة) البدء بعملية بناء جماعة المسلمين أو الأمة الوسط، أو «أمة الإجابة» طريقاً لتحقيق الأمة الشاملة (٦)؛ ولقد كان تأسيس الجماعة الإسلامية مشروعاً ينطوي على أبعاد سياسية وأعية تنطلق من قرارات ارادية للقائمين عليه. وكان هؤلاء يدركون تماماً أنهم يؤسسون جماعة جديدة ذات كيان سياسي، وبعد ترسخ الدولة ظلت هذه الأخيرة بحاجة لتبرير نفسها امام المجتمع، وبقيت الأولوية في المجتمع للجماعة/ الأمة وأهدافها التاريخية (٧)، التي وعدّها الله بإظهارها، أي: نصرتها وغلبتها على ما عداها، وتمكينها، وتوريثها الأرض. ومن هنا قام تصور المسلمين الأوائل لفتوحاتهم على مشروعية إلهية ترى أنهم أمة النبي المستخلف على النبوة بعد أن نزعت من بني اسرائيل، والمستخلف في الأرض المنزوعة من الفرس والروم بمقتضى الاستبدال الذي يصيب الظالمين، المرتدين عن دين الله وشرعته وموارث نبوته (٨). بهذا المعنى نشأت جدلية العلاقة ما بين الأمة/ الجماعة وبين نظرتها العالمية للتاريخ. ويغدو هذا التاريخ السابق لنشوء الجماعة برمته إسلامياً، ولكن بعد تأويله وفق النظرة التاريخية الإسلامية، بوصف أن إبراهيم هو أول المسلمين وأن الإسلام هو خاتمة الرؤية الإبراهيمية التوحيدية.

النسب والتاريخ / بواكير الوعي التاريخي:

نقلت الفتوحات الإسلامية العرب المسلمين من مرحلة الى أخرى، فقد غدت الدعوة الإسلامية خاتمة للدعوات السماوية بقدر ما هي تأسيس لعالم جديد. لعل هذه النقطة الفاصلة الحاسمة هي ما دفعت الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب في سياق اجتهاده فيما سمي فقهيّاً بشكل لاحق بالمصالح المرسلّة»، وهي المصالح الدنيوية التي لا يوجد نص قرآني محدد أو ظاهر للحكم عليها أو تشريعها، الى وضع التقويم الهجري (٩) كنقطة فاصلة في تاريخ ما قبل الإسلام وما بعده. وقد قام ابن الخطاب في سياق المصالح المرسلّة التي استحدثها بمحاولة مأسسة الإدارة الخلافية أو الامبراطورية الجديدة، فأوجد ديوان الجند الذي يشتمل على سجل مدون بأسماء المحاربين الذين يستحقون الخراج الذي تضخم كثيراً بفعل الفتوحات. كان المحاربون المسلمون ينتمون بحكم طبيعة الاجتماع السائد يومئذ الى قبائل، إلا أن الإسلام كان رؤية تتجاوز العصبية القبلية، من هنا أعلى من شأن الاعتبار الديني، ومن أولوية الانضمام الى الدعوة على النسب.

شكل الخليفة الثاني في سياق انشائه لديوان الجند لجنة ثلاثية من أبي عدي جبير بن مطعم، ومخرمة بن نوفل، وعقيل بن أبي طالب، وكلّفها بوضع ثبت بانساب العرب يقوم على أساسه الديوان، وكان أول تدوين تاريخي لأنساب العرب في الإسلام (١٠). وقد قامت هذه اللجنة بمهمتها التي ارتبعت بأمر عملي هو أمر الخراج، فبدأت بتدوين الأنساب وفق تراتبية بدأت «بالعباس عم النبي (ص) ثم بني هاشم، ثم بمن بعدهم، مراعيةً بذلك الترتيب، الاعتبار الديني والاعتبار القبلي، وفخرت القبائل بما كان لها من موقف في قتال فارس والروم أثناء الفتح، ما دفع الى عنايتهم بالأنساب» (١١). أن الجديد في هذا التدوين التاريخي للأنساب عما سبقه من التاريخ الشفاهي للأنساب ما

قبل الإسلام، هو أنه يدرج تاريخ النسب ويبرز دوره في إطار ارتباطه بتاريخ الأمة. ولقد كانت علوم الأنساب - وفق عبد العزيز الدوري - إحدى محطات الدراسة التاريخية لاحقاً، وساهمت بإعطاء مادة أولية لهذه الدراسة إلى جانب السيرة والمغازي. فقد كانت المشاركة في فعاليات الدعوة، بما في ذلك الفتوحات، عاملاً مهماً في تقدير المكانة الاجتماعية، وعنصراً في تحديد العطاء في الديوان، ثم سرعان ما صار الصحابة أنفسهم قدوة لمن بعدهم من الجماعة. واتسع الاهتمام خلال القرن الأول الهجري ليشمل فعاليات الأمة كلها، ولقد ظهرت هذه التواحي المختلفة في الدراسات التاريخية (١٢).

لقد عبرت عملية تدوين الأنساب هنا عن مرحلة مبكرة من مراحل تكون الوعي الإسلامي بالتاريخ، أو ما أسميناه بالوعي التاريخي الإسلامي، إذ ظهر في بدايات هذه العملية ما يعتبره عبد العزيز الدوري أنه بدايات نشأة علم التاريخ عند العرب المسلمين. وظهر هنا التمايز ما بين الاتجاه الفقهي الذي نجده عند علماء الحديث وبين الاتجاه القبلي (الأنساب والأيام). وقد عكس هذا التمايز التيارين الكبيرين في الاجتماع الإسلامي في صدر الإسلام ما بين التيار القبلي والتيار الإسلامي الذي غلب عليه أهل الحديث في الكتابة التاريخية (١٣). وكانت هذه الغلبة تعني غلبة العقيدة التي منحت المسلمين صفة الجماعة أو الأمة على الانتماء القبلي، من هنا أخذت الكتابة التاريخية للأنساب تدرج منذ القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي القبائل في التاريخ الموحد للجماعة أو للأمة، وبدأ الربط بين تلك التواريخ القبلية في بوتقة واحدة للأمة. ويمثل تأليف البلاذري (ت ٢٧٩هـ / ٨٩٢م) في «فتوح البلدان والأنساب والأشراف» بمثابة تاريخ للجماعة الإسلامية في إطار الأنساب، إذ يعبر في كتابه هذا وبطريقة جليئة عن فكرة وحدة الأمة واتصال خبراتها في التاريخ الإسلامي، أما في «فتوح البلدان» فيظهر قيمة خبرة الأمة للأغراض الإدارية والتشريعية (١٤).

المؤرخ والمحدث / من الوحدة إلى الاستقلال:

لقد حكم الوعي التاريخي الغائي بواكير التأليف التاريخي الإسلامي، فالتاريخ لا يطلب لذاته، بل لعبه وفوائده، وكان التاريخ بهذا المعنى هو تاريخ الجماعة المسلمة أو الأمة التي أخذ العلماء يحتلون مكاناً معتبراً فيها، بوصف أن أساس وحدة هذه الجماعة هو أساس عقيدي ديني. وقد نقل السخاوي عن أبي إسحاق إبراهيم بن أبي الدم الفقيه الحموي توضيحه لأهمية التاريخ في هذا السياق بقوله «إنما الفائدة في التاريخ الإسلامي مع قربه من الصحة، ذكره لعلماء الأمة المحمدية، وذكر محاسنهم وعلومهم، ومواعظهم، وحكمهم وسيرهم، التي يستدل العامل بها في أموره، ويتفكر فيها، فينتفع بما قالوه وعانوه وما عندهم من المحاسن دنيا وآخرة» (١٥).

كان مفهومه ألا ينفصل الوعي التاريخي هنا عن الوعي الديني، رغم أن بواكير الوعي التاريخي كانت تأخذ بعين الاعتبار الاستقلالية النسبية لمجريات الأحداث والوقائع. ولعل هذا ما يفسر أن الكثير من أئمة المسلمين جمعوا في البدء ما بين الفقه والتاريخ، أو ما بين التفسير والتاريخ، مثل الطبري وابن كثير ومحبي الدين الذهبي ومحمد الكافيجي وشمس الدين السخاوي، إذ كان هؤلاء

العلماء يرون ضرورة الاشتغال بالتاريخ لخدمة الغرض الديني، فيصبح علم التاريخ على هذا النحو على حد تعبير السيد عبد العزيز سالم « وسيلة لفهم الفقه والشريعة » (١٦). لقد كانت بداية التأليف التاريخي العربي تقوم على دراسة السيرة النبوية، وأخبار غزوات النبي، ومعرفة من شارك فيها من الصحابة والتابعين. ومن هنا تأثرت تقنية الكتابة التاريخية بطريقة علم الحديث، فكان « الخبر » التاريخي يستمد مصدره عن السماع والرواية الشفهية عن طريق الحفاظ الموثوق بهم، وهو ما يعرف به الإسناد، كوسيلة للوصول إلى الإجماع على صحة الخبر. وهي الآلية نفسها التي اتبعها أصحاب الحديث في روايتهم للحديث النبوي. لقد سلك المؤرخ في نشأته الأولى طريقة علماء الحديث، فكان الخبر التاريخي على هذا النحو يتألف من عنصرين، رواة الخبر على التتابع، ويعرف ذلك بالسند أو الإسناد، ثم نص الخبر ويسمى المتن (١٧). وقد استنفذ الطبري (الذي كان مؤرخاً وفقيهاً ينسب إليه أحد المذاهب، أي كان أصولياً) في تاريخه هذه التقنية، حيث يعتبر كتابه « تاريخ الطبري » بحث، المصدر الأول للحوادث التاريخية التي سبقت زمانه، إذ بسط أمام القارئ كل الروايات حول الخبر الواحد، فحفظ هذه المصادر من الضياع، وترك أمام الباحث الاختيار بينها.

إن التاريخ بطبيعته يستدعي التمعن في « الحوادث » وترتيب مجرياتها وأسبابها في زمان ومكان معينين. ومن هنا اكتسب المؤرخ الإسلامي الكلاسيكي صفة موسوعية جمع فيها ما بين المؤرخ والجغرافي والأديب والاجتماعي والأخلاقي والمفسر، فكان تاريخه شاملاً للآحداث والأمكنة وأحوال المعاش والاجتماع والمذاهب والأفكار وتحولات السلطة والتطور المدني الحضري والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية. فالتاريخ وإن فهمه المؤرخ الكلاسيكي غائياً هو عملية دينوية ترتبط بالبر، والتصقت فيه الأزمنة بالأمكنة، فلم يمكنه فصل تاريخ النبوة عن مكة والهجرة عن المدينة، ورحلة الإسراء والمهاجر عن القدس، ولا معركة اليرموك عن خالد بن الوليد، والقادسية عن سعد بن أبي وقاص، وفتح القدس عن عمر بن الخطاب. يجر الواقع التاريخي هنا الوعي إلى أرضه المباشرة، حيث تتشابك الأمكنة مع الأزمنة والرجال والمدن والمواقع والمعارك والتضحيات والرحلات. وهذا ما مكن المؤرخ من اكتشاف دور الرجال في التاريخ رغم انطلاقه المسبق من غائيته الثاوية فيه. وهذا التطور في تدوين تاريخ الرجال من النبي إلى الصحابة فالتابعين فالمشتغلين بالعلوم أو الآداب مثل النحاة والفقهاء والمحدثين والمفسرين والشعراء والأطباء والمتصوفة، قد أدى إلى الاهتمام بالأفراد والطبقات والأسر نتيجة الارتباط الطبيعي ما بين الأزمنة والأمكنة، إلى أن تم وضع كتب خاصة عن البلدان، وفي مقدمتها تلك المدن التي تتميز بقداية خاصة مثل القدس والمدينة ومكة (١٨).

مع اكتمال « التدوين التاريخي »، كان لا بد أن يتحرر المؤرخ من منهجية أصحاب الحديث، أي: من طريقتهم الاخبارية في الاسناد المعتمدة على تقدير عدالة المسند اليه، وليس على تقدير الواقعة التاريخية نفسها، إذ توقف المؤرخون الكبار مثل السعدي واليعقوبي وابن كثير وابن الأثير عن اعتمادها، واستقلوا عنها، وقد مكن ذلك ابن خلدون من توجيه نقد جذري لهذه المنهجية، على أساس أنها تعتمد « على مجرد النقل غثاً أو سميناً، ولم يعرضوها (أي الأخبار) على أصولها، ولا قاسوها بأشباهاها، ولا سيروها معيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة

في الأخبار» (١٩). وشرع المؤرخون المسلمون يبتعدون عن الإستناد، واكتفوا بإيراد الأخبار غير المسندة إلى أصحابها، إذ غدت المدونات التاريخية التي سبقتهم مستنداً لهم، مع تقديم رأي نقدي فيها، كما فعل المسعودي في مقدمة «مروج الذهب» (٢٠). وكان هذا التحول عن منهجية الفقيه وأصحاب الحديث يعني الاعتماد ليس على الأخبار بل على الكتب المدونة في السيرة وفي تاريخ الأقاليم والتاريخ العام، وعلى الوثائق والمسجلات، والكتب المترجمة، والمشاهدة، والرحلات. وبتعبير أحمد محمد الحوفي لم يعد المؤرخ «أخبارياً بهذا صار عالماً» (٢١). وقد تطور في هذا السياق مدلول كلمة تاريخ ليبر عن تطور مفهوم التاريخ في الوعي التاريخي العربي، وأخذ يقترب من الفهم العلماني ويعني «وقائع الزمان من حيث التعيين والتوقيت عما كان في العالم، وموضوعه يقوم على الزمان والمكان، ومسائله قوامها أحوال الإنسان والزمان» (٢٢). إلا أن هذا التطور الهائل في فهم التاريخ وممارسته كعلم مستقل عن علم الفقه، فقد تم بعد أن تكرر وعي الأمة بدورها الكوني، وموقعها في تاريخ العالم، ووعيتها الخاص به، الذي لم ينفصل عن حمل راية الوحي، وبالتالي التركيز على وحدة الأمة، وأهمية خبراتها المتصلة، وغلبة تأثير المبادئ الإسلامية على حساب الآراء القبلية والاجتماعية المحلية، وهو ما يوضح حصول تطورات ثقافية جديدة، تركز على الشعور بوحدة الأمة (٢٣).

لقد غدت المرونة المنهجية عاملاً أساسياً في تطوير الوعي الإسلامي بالتاريخ، فشهد القرن الثالث الهجري ظهور مؤرخين كبار لا تحدهم مدرسة ولا اتجاه، وقد استفاد هؤلاء من مواد السيرة والأخبار والأنساب والمصادر الأخرى المتيسرة، وشملت دراستهم الأمة بصورة منتظمة، تمتعوا بأفق عالمي واضح على حد تعبير الدوري (٢٤). ويمكننا أن نميز هنا ثلاث مراحل أساسية في تطور التأليف التاريخي، وتتمثل المرحلة الأولى بمرحلة التدوين المبكرة التي بدأت في القرن الثاني الهجري، ونجد في هذه المرحلة جذور كافة كتب السيرة والطبقات في كتب السيرة الأولى، كما نجد الصورة الأولى المعروفة في كتب الأخبار. ونلاحظ في هذه المرحلة بواكير فكرة التواريخ العامة والتواريخ على السنين في إطار نمو فكرة الأمة عند المسلمين من جهة، والنظرة العالمية الواحدة من خلال سلسلة الأنبياء، والتي كشفت بشكل أولي نوعاً من فلسفة تاريخية إسلامية مستندة على فكرة «إرادة الله» (٢٥). فممنذ تأليف شرحبيل بن حسنة (ت ١٢٣ هـ) وابن شهاب الزهري (ت ١٢٤ هـ) نلاحظ كيف حاول المؤرخ العربي أن يجعل تأليفه أساساً لكتابة تاريخ عالمي، من خلال سلسلة الأنبياء، وخاتم النبيين، أو جعلها أساساً لكتابة تاريخ الأمة الإسلامية التي تبدأ بسيرة الرسول (٢٦). أما المرحلة الثانية التي تمتد خلال القرن الثاني الهجري، فقد استقصت المؤلفات التاريخية في مجموعها كافة ما يهم المؤرخ معرفته من معلومات من مختلف مواضع التاريخ الإسلامي، فضلاً عن إعادة بناء تاريخ الجاهلية أو ما قبل الإسلام وتواريخ بعض الأمم الأخرى، وكان من أبرز رجال هذه الفترة أبو محنف (ت ١٥٧ هـ) وأيهب بن عدي (ت ٢٠٨ هـ) والواقدي (ت ٢٠٧ هـ) ونصير بن مزاحم (ت ٢١٣ هـ). وأما المرحلة الثالثة التي تبلورت في نهاية القرن الثالث الهجري، فبدأ التدوين التاريخي فيها على أساس التسلسل الزمني (الحولي)، حيث تتراصف الموضوعات متعاقبة على التوالي في كتاب واحد، مستندة إلى

فكرة وحدة التاريخ الإسلامي، ووحدة تجربة الأمة، ووحدة تاريخ البشرية من خلال سلسلة الأنبياء المتوالية. وتستقر هنا معالم النهج التاريخي الإسلامي عن طريق الهيثم بن عدي الذي وضع أول كتاب في التاريخ على أساس تسلسل السنين، ومن خلال خليفة بن خياط (ت ١٤٠هـ) وابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٠هـ) والبلاذري (ت ٢٧٩هـ) وابن طيفور (ت ٢٨٠هـ) وابو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢هـ) والبيهقي (ت ٢٨٤هـ) والطبري (ت ٣١٠هـ) (٢٧).

حافظ المؤرخ، رغم تنوع الموضوعات التاريخية التي تطرق إليها، سواء أكانت تاريخاً عاماً أم تاريخ إقليم، أم تاريخ مدينة، أو طبقات، على نظراته الجامعة لتاريخ الأمة ووحدةها. بل نظر إلى إقليم درسه أو مدينة تفحصها أو بلدة توقف عندها في ضوء مدى إسهامها في تكوين ذلك التاريخ الجامع. ولم يكن ممكناً لمؤرخين مثل الطبري أو الهلالي الصابني أو مسكويه أو المرزباني أن يكتبوا التاريخ الذي كتبوه لولا إيمانهم المسبق بوحدة تاريخ الأمة، ولعل هذا ما يفسر ما انطوت عليه مدوناتهم من إدراك دور هذه الكتابة في صيانة هذه الوحدة. وفي هذه الفترة الناضجة التي تبلور فيها مفهوم وحدة الأمة، تحرر التأليف التاريخي إلى حد كبير من الوصاية الدينية المباشرة، حين أوجدت طبقة المؤرخين العظام اللون الدينوري إلى جانب اللون الآخر الديني، وأخذت الأحداث السياسية قيمتها الخاصة، بصرف النظر عن قربها أو بعدها عن المفهوم الديني. ولم يعد الحادث السياسي كما كان عليه أيام النبي والخلفاء الراشدين تشريعاً، بل مجرد حدث سياسي تاريخي في أسبابه ونتائجه. ومن هنا سقط «السند» لعدم الحاجة إليه، وبرزت بدلاً من إخباريته الشهادة الشخصية والوثائق والروايات والاستنتاج (٢٨).

يقع الوعي التاريخي العربي - الإسلامي بالقدس في إطار هذه التاريخانية الإسلامية العامة، إذ نظر هذا الوعي إلى موقعها بجوانبه القدسية والدنيوية ومركزه في ديانات الوحي السماوية داخل تاريخ الجماعة الإسلامية. ولم تختلف نظرة المؤرخ إلى القدس عندما أخذ يؤلف كتباً خاصة عنها تحت اسم «فضائل القدس»، إذ تم دمج القدس في التاريخ العام للجماعة / الأمة، لا سيما وأن كتب السيرة النبوية أو المدونات التاريخية العامة الكبرى أو كتب الفتوح والمغازي، وفي مقدمتها فتوح الشام لم تخل من ذكر القدس والتوقف عندها، وعرض فضائلها ومركزها في فهم الوعي الإسلامي للتاريخ بوصفه يمتد من بدء الخليقة حتى نهاية العالم، التي يقول هذا الوعي أنها ستكون في القدس.

تاريخ القدس العام ما قبل الإسلام في الرؤية التاريخية العربية الإسلامية

يقع الوعي التاريخي العربي - الإسلامي بالقدس في إطار التاريخانية الإسلامية العامة التي ترى في الجماعة / الأمة تجسيداً ختامياً وكاملاً للوحي في التاريخ، ومن هنا قام هذا الوعي على تقسيم التاريخ العالمي إلى ما قبل الإسلام وما بعده. وإذا كانت طريقة المؤرخ قد أخذت تستقل نسبياً عن طريقة المحدث في مرحلة نضج التدوين التاريخي العربي، فإن هذا لم ينفي أن الوعي الإسلامي التاريخي قد تعامل مع تاريخ القدس كترام أحداث ذات أهمية مقدسة، ورثته الجماعة. الأمة المسلمة بحكم

«تورث» الله الأرض لها، واستخلفها على النبوة بعد أن نزلت من بني إسرائيل الذين انحرفوا عنها. بهذا المعنى يرى الوعي الاسلامي ان الله قد استبدل بأمة النبي الامم السالفة، ولذلك فإن هذه الأمة هي آخر «الام» قبل يوم القيامة (٢٩) أو نهاية العالم التي تنطلق وفق ذلك الوعي من القدس. من هنا كان لا بد لهذا الوعي ان يدون سرديته لتاريخ القدس في اطار سرديّة أشمل للتاريخ الكوني للعالم. إذ دمج الاسلام القدس في صلب منظومته الجغرافية المقدسة (البيت الحرام في مكة، والمسجد النبوي في المدينة، والمسجد الأقصى في القدس) قبل ان يفتحها المسلمون، بل ان هذا الفتح يحضر في تلك السردية على انه تصديق لوعده نبوي مسبق بفتح الشام، واقامة المسلمين في القدس، وتنازلهم فيها. وحين فتح المسلمون القدس كانت صورتها المسبقة الراسخة في وعيهم تقوم على انها اولى القبلتين، وثالث الحرمين، ومسرى النبي ومعراجة الى سدرة المنتهى في السماء، وأرض المنتشر والمحشر في نهاية العالم. ولعل هذا ما يفسر ان الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب حين فتح القدس وزحف بين اكوام «الزبالة» المتراكمة على جبل الحرم ليحدد بناء المسجد الأقصى، فإنه كان يسلم بالقدم الإلهي لهذا المكان المقدس «المبارك حوله» فهذا القدم أسبق من البناء نفسه، ويشترك في ذلك مع الأصل السماوي لمكة، بل انه -وفق السردية الإسلامية- بنته الانبياء بعد أربعين عاماً من بناء مكة قبل ان يخلق الله شيئاً من الأرض، ووصل الله مكة بالمدينة، والمدينة ببيت المقدس، ثم خلق الأرض كلها بعد ألف عام خلقاً واحداً (٣٠). ان قداسة المكان هنا قديمة وليست محدثة، وليس البناء الاشارة او تجسيدا لهذه القداسة التي تغمره وتشمله.

لقد حكم هذا الوعي التدوين التاريخي العربي - الاسلامي منذ العهد الراشدي، فهذا التدوين وفق شاكر مصطفى، هو مبكر عكس ما هو شائع، وتبلور شكله في أواخر القرن الثالث الهجري، الا أننا نجد فيه جذور كتب السيرة والطبقات، كما نستطيع ان نجد فيه نويات فكرة التواريخ العامة، والتواريخ على السنين (الحوليات) وتاريخ البلدان والمدن في اطار التاريخ العام للأمة الإسلامية، وموقعها في مركز التاريخ العالمي (٣١). ومن هنا ليس ممكناً ان نجد أي مؤلف من مؤلفات هذا التدوين، ولا سيما مؤلفات السيرة والغزوات والفتوح خالياً من ذكر القدس، بشكل يمكن فيه القول تقريباً انه ما من شيء في الاستغرافيا الإسلامية يخلو من القدس.

لقد اندمج التاريخ المقدس الشعري لهذه المدينة مع التاريخ الزمني، فاذا دخلنا الى هذا التاريخ من جانبه الشعري الاول، فإننا ندخل محراب المسجد الأقصى لنطل عبره على تاريخ بنائه ومراحلته، وعلى الانبياء والصالحين الذين التصق تاريخهم بتاريخ هذا الصعيد المقدس على جبل موريا، والذي تجسد بناءً ثم تقوض ثم جدد بناؤه، الا انه بقي حقيقة مقدسة ترسم قدسيتها على صدر الاكمة وفي «الصخرة الشريفة» في قيام البنين او مع اندثاره. اما اذا دخلنا الى هذا التاريخ من جانبه الزمني النثري وفق ما كان يعرفه المؤرخ العربي في زمنه عنه، فإننا نجد ان هذا المؤرخ يحقب هذا الجانب بالرجوع الى الامم التي ارتبط تاريخها بالقدس، سواء اكان هذا الارتباط من زاوية رعايتها لقداسة المسجد الأقصى أم تنكرها له وتراجعها عن خدمته. ويبدأ التاريخ البشري للمدينة المقدسة هنا، وفق رؤية المؤرخ القديم، باستقرار العرب الكنعانيين فيها، ثم تاريخ العائلة الإبراهيمية التي تنزع منها بنو

اسرائيل والعرب، مذكراً بالادوار البابلية والفارسية واليونانية والرومية التي مرت بها المدينة وصولاً الى الفتح العربي، حيث تنتقل عنده دورة الزمن الاسلامي للقدس الوارث لزمناها المقدس كله لتمتد الى يوم القيامة.

ان هذين الجانبين متكاملان في الرؤية التاريخية العربية للقدس، فالتاريخ القدسي المؤسس على وحدة اطراف المنظومة الجغرافية المقدسة (مكة، المدينة، القدس) يمثل الشكل القدسي لوحدة الجغرافية البشرية الاقوامية ما بين منطقة الجزيرة العربية والشام . وسنحاول هنا لغايات البحث التمييز ما يمكن إجرائياً ما بين هذين التاريخين القدسي والزمني، كما يظهران في وعي المؤرخ القديم، بغض النظر عن الرؤية التاريخية الحديثة المسلحة بالكتابة الأركيولوجية لهما، وهو ما يتسق مع هدف البحث في كشف المنطق التاريخي الاسلامي للاستوغرافيا المقدسية الإسلامية.

أولاً- إعادة بناء تاريخ القدس الماورائي ما قبل الإسلام

كي نفهم منهج المؤرخ الإسلامي في إعادة بناء تاريخ القدس، بما يتسق مع سرديتها الإسلامية، لا بد من الإشارة الى أنه دأب في تاريخه للأحداث بعد ظهور الإسلام على اعتماد التاريخ الحولي، أي تسلسل الأحداث حسب السنين، أو بحسب موضوعاته المتلاصقة زمنياً في حين ان تاريخه للقدس قبل الإسلام يأتي مجعلاً في سياق إعادة بنائه للتاريخ الكوني من منظور اسلامي . ويتداخل البشري في عملية إعادة البناء تلك مع النبوي، فهناك في هذه العملية عموماً ثلاث حلقات كبرى في سلسلة النبوة، هي حلقة نبوة آدم وأبنائه، وحلقة نبوة نوح وأولاده سام وحام وياثاق، حيث تتفرع العرب العاربة والبنادية عن سام، أما الحلقة الثالثة الكبرى فتتمركز حول ابراهيم الخليل الذي يرى فيه المسلمون «أبا الأنبياء» وجد العرب، وجد النبي . وقد تفرعت عنه سلالتان، تتعلق الأولى بابنه اسماعيل «أبو العرب» وتنبؤ الثانية عن ابنه اسحاق ومن بعده يعقوب (اسرائيل) ويوسف ثم موسى، وفي النهاية سليمان وداود . ويرى الوعي الاسلامي ان الوحي قد تجسد في هؤلاء الانبياء بصور مختلفة قبل ان يكتمل في نبوة محمد خاتم الأنبياء . وقد اعتمد المؤرخ الاسلامي في هذه السردية على إعادة بناء ما يسميه ابن اسحاق في سيرته بـ «أهل العلم الاول» أي: «أهل الكتاب» من تورا وانجيل بشكل يتسق فيه مع معطيات النص القرآني عموماً و«قصص القرآن» خصوصاً، ولا يخفى هنا التداخل ما بين مفهوم «القص» القرآني وبين مفهوم «التاريخ» منظوراً له كتراكم أحداث ذات صفة غائية مقدسة . وقد جعل ذلك المؤرخ الاسلامي يدمج «الاسرائيليات» انتقائياً في سرديته، فكان وهب بن منبه (ت ١١٤هـ) أول من قام بذلك في السير والمغازي، الا ان محمد ابن اسحاق (ت ١٥٢هـ) الذي أوصل في بداية العهد العباسي «علم السيرة والمغازي» الى شكله المكتمل، كان أول من نقل عن التورا والانجيل للذين يعتبرهما الاسلام من الكتب السماوية لكن طراً عليها التحريف، ووصفهم بـ «أهل العلم الاول» (٣٢) ، وغدا هذا النقل عن «أهل الكتاب» بمثابة تقليد للمؤرخين الكلاسيكيين العرب . وقد أتاح لهم امتصاص معطيات ذلك «العلم» وتحويلها إسلامياً في سردية اسلامية مميزة للتاريخ العام ما قبل الاسلام، يتسق مع مفهوم الأمة / الجماعة عن نفسها كتجسيد للوحي في التاريخ

منذ ظهوره واكتماله مع النبي وانقطاعه بعده.

يرى بعض المؤرخين الاسلاميين ان سام بن نوح (الذي تنفر عنه العرب العاربة والبائدة)، هو أول من بنى القدس، في حين يرى بعض آخر ان يعقوب بن اسحاق (الذي يتفرع عنه اليهود) هو «أول من بناه، وأربى موضعه» (أي مكانه المفضّل بالقداسة). ومن المعروف في هذه السردية ان يعقوب بن اسحاق هو الطرف الثاني في السلالة الابراهيمية مقابل اسماعيل «أبو العرب». ويرى مجير الدين الحنبلي ان الذين يقولون ان «يعقوب عليه السلام هو من بنى بيت المقدس» يتأولون «معنى الحديث الشريف الوارد ان بناء المسجد الأقصى كان بعد بناء المسجد الحرام بأربعين سنة، على ان المراد به بناء يعقوب عليه السلام لمسجد بيت المقدس، بعد بناء ابراهيم الخليل عليه السلام الكعبة الشريفة، والله أعلم». يتجنب الحنبلي هنا الجزم، غير انه يرى ان دعوى تأسيس سام بن نوح له هو «ظاهر» ولأن سام بن نوح هو الذي اختط مدينة القدس وبناها، وكان ملكاً عليها، فلا يبعد ان يكون أسس المسجد من حين بناء المدينة (٣٣). والملفت في هذه الرؤية هو المطابقة ما بين سام بن نوح (أصل العرب العاربة والبائدة) وبين ملكي صادق اليبوسي / الكنعاني، وترى انه أول من بنى القدس واخططها، وكان ملكاً عليها تحت اسم «ملكي صادق» بعد أن كانت خاوية من أي بناء، ويشار هنا إلى «ان ملكي صادق نزل بأرض بيت المقدس، وقطن بكهف من جبالها يتعبد فيها، واشتهر أمره حتى بلغ ملوك الأرض الذين هم بالقرب من أرض بيت المقدس، بالشام وسدوم وغيرها، وعدتهم اثنا عشر ملكاً. فحضروا اليه، فلما رأوه، وسمعوا كلامه، اعتقدوه واحبوه حباً شديداً. ودفعوا له مالا ليعمر به مدينة القدس، فاخططها وعمرها، وسميت يروشليم. ومعناها بيت السلام، فلما انتهت عمارتها اتفقت الملوك كلها ان يكون ملكي صادق ملكاً عليها، وكنوه بابي الملوك، وكانوا باجمعهم تحت طاعته، واستمر حتى مات بها، ولما بنيت مدينة بيت المقدس، كان محل المسجد في وسطها، وهو صعيد واحد، والصخرة الشريفة قائمة في وسطه» (٣٤). ويعني ذلك ان الكنعانيين وهم أمة ملكي صادق هم الذين أسسوا القدس وليس اليهود، حتى ان تسميتها اورشليم أثبتت من الكنعانيين وليس من العبرانيين، وهو ما سنتوقف عنده لاحقاً.

١- موقع الابراهيمية في هذه السردية: الحدث المؤسس نبوياً وأقوامياً

يعتقد المسلمون في ضوء ما تقدم ان بناء سليمان للمسجد الأقصى (الهيكل بحسب اليهود) قد قام على أساس قديم، أي انه كان ابتداءً وليس ابتداءً. ولا ينتقص هذا الاعتقاد إطلاقاً من إيمان المسلمين بنبوّة داوود وسليمان بوصفهما من العائلة الابراهيمية المقدسة، كما لا ينتقص من تقديرهم لما بناه سليمان، لكنهم يعتبرونه بمثابة إعادة تجديد لبناء المسجد الأقصى، الذي بني وفق السردية الاسلامية قبل خلق العالم. من هنا حرص المسلمون فوق ذلك كنتاج لاندراجهم الطبيعي والأصلي في العائلة الابراهيمية على التذكير بالهجرة الابراهيمية، وبخروج ابراهيم مع ابن أخيه لوط «إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين»، وعلاقته مع مدينة القدس، باعتبار ان اقترابه من القدس هو جزء من سرديّة الاسلام لها. ومن هنا في اطار تبلور المنظومة الجغرافية الاسلامية المقدسة (مكة، المدينة، القدس)

ضموا السيرة الابراهيمية لتشمل القدس والشام والجزيرة العربية، من خلال اعتقاد المسلمين ان ابراهيم الخليل هو الذي بنى مع اسماعيل «ابو العرب» الكعبة في مكة. ولعل ذلك في منظورنا التاريخي الراهن الذي يتصل بمنهجيات عصرنا، يعود الى تحول «أمة الإجابة» للدعوة المحمدية، أي العرب الى حامل لرسالة الوحي الى العالم من خلال الفتوحات التي تجاوزت فيها «أمة الإجابة» حدود الجزيرة العربية.

لقد تعامل مؤدرو السيرة - التي مثلت نواة التأليف التاريخي الاسلامي - والمؤرخون في إطار تأسيس وعي الجماعة / الأمة بتاريخها الكوني الرسالي الشامل، مع شخصية ابراهيم الخليل (أبو الانبياء وأول المسلمين وجد النبي دينياً، توحيدياً وسلالياً) بطريقة تجمع ما بين المعرفة التاريخية والمعرفة الدينية، وأدرجه دوماً في لحظة التأسيس الكبرى لأمة التوحيد عبر العصور، والتي سترتها الجماعة / الأمة للمسلمة وصفها «آخر الام»، كما ان النبي هو خاتم النبوة، والوحي الإلهي الذي نزل هو خاتم الوحي.

ومن الملفت هنا في الوعي الاسلامي - الذي شكل العرب المسلمون في الجزيرة العربية بالنسبة له الحامل البشري للوحي وتجليه في آن واحد - ان الحدث التأسيسي الابراهيمي هو مؤسس هنا للعرب نبوياً وأقوامياً في آن واحد، فكما هو ابراهيم أبو العائلة الابراهيمية التوحيدية بدوراتها اليهودية والمسيحية والاسلامية الحاتمة، فانه جد العرب الذي تقول السردية العربية - الاسلامية ان العرب ولدت من صلب ابنه اسماعيل. وإذا كانت المعرفة الدينية بطبيعتها معرفة فوق تاريخية، فان المعرفة التاريخية بطبيعتها معرفة حديثة وثائقية، وبدمج المؤرخ الاسلامي هنا ما بين المعرفتين في اعادة بناء لسردية الاصل الابراهيمي المؤسس، فالتاريخية الاسلامية مثل كل تاريخية أخرى لا بد لها من أصل مؤسس يحكم حبكة تنال الحوادث، أي عبرتها او غايتها الناقية. ولعل تسليم المؤرخين الاسلاميين بان ابراهيم الخليل هو «أبو الانبياء» و«أول المسلمين» يجعل منه شخصية تخترق حياة الأمة / الجماعة وفهمها لنفسها. انه الجذر المؤسس. ورغم ان الحلقة الابراهيمية في السردية الاسلامية للتاريخ العام هي الحلقة الثالثة، فان اعتقاد المسلمين بمرجعيتها التأسيسية له، قد دفعت المؤرخين الاسلاميين الذين كانت وظيفة تاريخانتيهم تتمثل ببناء وعي الجماعة / الأمة بتاريخها، الى اعتباره محطة تحديد فاصلة في التاريخ نفسه، فذهبوا الى تحديد لعمر نوح وطوفانه بالقياس الى عمر ابراهيم. ويذكر الطبري ان «جملة السنين من الطوفان الى ولادة ابراهيم مائتان وسبع وتسعون سنة» (٣٥). وبذلك كرس المؤرخون المسلمون ابراهيم الخليل باعتباره علامة دالة على المبدأ المؤسس للأمة منذ تكونها الأول، بقدر ما كانت اعادة تصور ابراهيم بهذه الطريقة قد كفلت لهؤلاء المؤرخين اتساق سرديتهم حول وحدة الأمة. ومن هنا فان منهج هؤلاء المؤرخين في السردية ما قبل الاسلام يقوم بشكل متواتر على وضع ابراهيم كعلامة فارقة في ترتيب توالي الاحداث السابقة واللاحقة. ونجد ذلك واضحاً في عناوين بعض فصولهم، كما فعل للسعودي في «مروج الذهب» حين عنوان احد فصوله «قصة ابراهيم ومن تلا عصره من الانبياء والملوك من بني اسراييل وغيرهم» (٣٦)، وكما عنوان الطبري احد فصول كتابه «ذكر ابراهيم ومن كان في عصره من ملوك العجم» (٣٧). ويكشف

ابن كثير الرؤية الاسلامية لاصلها الابراهيمي به جعل (الله) في ذريته (ابراهيم) النبوة والكتاب، فكل نبي بعث بعده، هو من ذريته، وكل كتاب نزل من السماء على نبي من الانبياء بعده، أحد نسله وعقبه» (٣٨). ويذكر الطبري في قصة ابراهيم «وقال عامة السلف من أهل العلم: كان مولد ابراهيم عليه السلام في عهد غرود بن كوش» (٣٩) ثم «خرج ابراهيم مهاجراً الى ربه وخرج معه لوط (ابن اخيه) مهاجراً، وتزوج سارة ابنة عمه، فخرج بها معه يتلمس الفرار يدينه حتى نزل حران، فمكث بها ما شاء الله ان يمكث، ثم خرج منها مهاجراً، حتى قدم مصر، وبها فرعون...» (٤٠)، كما يذكر الطبري «خرج ابراهيم من مصر الى الشام فنزل السبع من أرض فلسطين، وهي بركة الشام...» (٤١).

ما يهتما هنا من صلة الوعي التاريخي الاسلامي بسردية العلاقة الاصلية مع ابراهيم، هو الصلة ما بينها وبين القدس؛ ففي هذا النص ينظر الطبري كما المؤرخون المسلمون الآخرون الى الشام كوحدة جغرافية تضم القدس وفلسطين في كنفها. ومن هنا يذكر ابو الفداء «ان ابراهيم سار من مصر الى الشام، وأقام بين الرملة وإيلياء (القدس)» (٤٢). ويتم تأويل الآية «ونجينا له ولوطاً الى الأرض التي باركنا فيها للعالمين» (الانبياء: ٧١) مع هذا الفهم، ولذلك يقول ابن كثير «وهاجر (ابراهيم) الى بلد يتمكن فيها من عبادة ربه، والأرض التي قصدها بالهجرة، أرض الشام، وهي التي قال الله عز وجل فيها (الى الأرض التي باركنا فيها للعالمين)» (٤٣). ويستلهم المؤرخ المسلم هنا ايستوغرافياً «أهل العلم الأول» او «أهل الكتاب» عن ابراهيم، فيذكر ابن كثير ان ابراهيم، لما هاجر من بابل خرج بسارة مهاجراً من بلاده. وذكر أهل الكتاب انه لما قدم الشام أوحى الله اليه اني جاعل هذه الأرض لخلفك من بعدك. فابنتى ابراهيم مذهباً لله شكراً على هذه النعمة، وضرب قبته شرقي بيت المقدس... ثم ارتحل الى مصر... ثم أخرجهم فرعون منها، فرجعوا الى بلاد التيمن، يعني بيت المقدس» (٤٤). يذهب المسلمون في إطار اعتقادهم أنهم الأمة الواحدة بعد أن انحرف «أهل الكتاب» عن التوحيد الإبراهيمي، إلا أن الوعد الإلهي بامتلاك هذه الأرض، إنما أعطي لذريته من إسماعيل، أي للعرب. فيروي المؤرخون المسلمون أن فرعون أهدى سارة بسبب فضيلتها جارية اسمها هاجر، وكانت سارة قد منعت الولد، فلا تلد لإبراهيم حتى أسئت، فوهبت هاجر له، وقالت له: فخذها لعل الله يرزقك منها ولداً، فوقع إبراهيم على هاجر فولدت له إسماعيل» (٤٥). إلا أن هاجر لما حملت أخذت تخاف غيرة سارة منها، فهربت ونزلت عند عين في بلاد الشام، فنزل عليها ملك من الملائكة، فقال لها: «لا تخافي فإن الله جعل هذا الغلام، الذي حملت خيراً، وأمرها بالرجوع وبشرها، أنها ستلد ابناً وتسميه إسماعيل، تكون يده على الكل، ويد الكل به، ويملك جميع بلاد إخوته، وشكرت الله». وكفي يفهم آليات الوعي التاريخي الإسلامي هنا في العلاقة الاصلية مع إسماعيل والبشارة الإلهية به، فإن ابن كثير يعلق على هذا الوعد «هذه البشرية إنما انطبقت على ولده محمد (ص)، فإنه الذي سادت به العرب وملكت جميع البلاد غرباً وشرقاً، وأتاه الله (لأمة محمد) من العلم النافع والعمل الصالح، ما لم تزأ أمة من الأمم قبلهم، وما ذاك إلا بمشرق رسولها على سائر الرسل، وبركة رسالته، وعين بشارته، وكماله فيما جاء به، وعموم بعثته لجميع أهل الأرض» (٤٦). ثم ينتجه إبراهيم وفق

السردية الإسلامية مرة أخرى برحلته الثانية (إسراؤه الأرضي من حول القدس إلى مكة) بعدما ولد له إسماعيل من هاجر وإسحاق من سارة، تنفيذاً لأمر الله ببناء بيت له يعبد فيه . فبعث الله السكينة (وهي ريح تسير بامر الله) لتدله على موضع البيت . ومضت السكينة، ومع إبراهيم هاجر زوجته وابنه إسماعيل حتى أتت به مكة . . وأمر إبراهيم أن يبني حيث تستقر السكينة، وهناك بنى البيت العتيق، وبعد أن بنى البيت خرج إلى أهله بالشام (٤٧) .

٢- الفرعان الإبراهيميان : العربي الإسماعيلي واليهودي الإسماعيلي

يرى الوعي الإسلامي أن المسلمين ورثوا جميع الصلات التي ربطت الأنبياء بالقدس، استناداً إلى أن النبي هو وريثهم جميعاً، والذي ينحدر من نبوت العائلة الإبراهيمية، التي كُتفت المعاني السابقة للرسالات في التوحيد، مثلما أنه ابن إسماعيل بالمعنى السلالي والقدسي للكلمة. إن موروثات العائلة الإبراهيمية التي انخدرت منها اليهودية والمسيحية تعود هنا وفق الوعد الإلهي إلى أبناء إسماعيل . وهو ما فصله تاريخ النص القرآني للوحي وفق منهجه . فيكون الوعد الإلهي بامتلاك بيت المقدس وما حوله (الشام) وعداً لنسل إسماعيل من إبراهيم، أي : وعداً للعرب، وتروي السردية الإسلامية أن إبراهيم قام برحلتين من موقعه قرب بيت المقدس إلى مكة . وقد ابتغى في الرحلة الأولى إسكان إسماعيل وأمه هاجر في مكة، في حين ابتغى في الرحلة الثانية تنفيذ أمر الله ببناء المسجد الحرام في مكة.

تمثل هاتان الرحلتان إسراءً أرضياً لإبراهيماً له أبو الأنبياء، في اتجاه معاكس لرحلة الحفيد محمد . فوصل بهاتين الرحلتين روحياً بين القدس ومكة قبل الإسراء المحمدي الذي وصل بينهما، ثم ربط ما بينهما عبر عروجه إلى السماء . ولما اشتدت غيرة سارة من هاجر بعد ولادتها لإسماعيل، طلبت من إبراهيم أن يغيب وجه هاجر عنها، فوضعها إبراهيم مع رضيعها في دوحه فوق زمزم عند البيت العتيق، وليس بمكة يومئذ أحد ولا ماء، ووضع عندهما جراباً فيه ثمر، وسقاءً فيه ماء (٤٨) . ورجع إلى سارة في الشام، في حي ظلت هاجر وحيدة مع إسماعيل في وادٍ غير ذي زرع تواجه الجوع والعطش، وإذا هي بالملك عند موضع زمزم « فبحث بعقبه، أو قال بجناحه حتى أظهر الماء، فجعلت تخوضه » (٤٩) ، ثم أتت قبيلة جرهم اليمانية فنزلت مكة، وتزوج إسماعيل منها، وتعلم العربية منها، فكان من أولاده العرب، نابت وقيدر - حسب الطبري - ومنهما نشر الله العرب (٥٠) . أما يعقوب فيقول « إن الله ختم بإسماعيل وولده النبوة، واتصل خبرهم بخبر رسول الله (ص)، والخلفاء، وذكرت الروايات والعلماء، أن إسماعيل بن إبراهيم أوّل من نطق بالعربية، وعمر البيت الحرام، وقام بالمناسك، وأن إسماعيل أول من شقّ الله فاه باللسان العربي » (٥١) . ويقول ابن كثير « وعرب الحجاز كلهم ينتسب إلى ولديه (إسماعيل) نابت وقيدار » (٥٢) ، كما يشير أيضاً إلى أن إسماعيل هو أول متكلم بالعربية الفصحى البليغة، فقد أخذ كلام العرب من جرهم الذين نزلوا عند أمه هاجر بالحرم » (٥٣) .

لقد فصل المؤرخون العرب المسلمون تفرعات السلالة الإبراهيمية النبوية نبياً نبياً، وأشكال علاقتها

بالقدس، واعتبروا هذه العلاقة جزءاً من تاريخهم بوصفهم كمال تلك السلالة وورثتها. وتتألف تلك التفرعات من فرعين أساسيين، الأول ويرتبط بإسماعيل ثم ينتهي نسبه إلى محمد مروراً بعدنان، في حين أن الفرع الثاني يبدأ بإسحاق بن سارة. ويذكر البعض حلقة أخرى من سلالة إبراهيم، إذ يروون أن إبراهيم تزوج بعد موت سارة امرأتين من العرب، إحداهما قنظورة بنت يقطان التي ولدت له ستة بنين(٥٤). لكن العائلة النبوية الإبراهيمية تقتصر في السردية الإسلامية على ذريتي إسحاق وإسماعيل. ويحرص المؤرخون المسلمون على تتبع ذرية إسحاق النبوية التي تنتهي عند داود وسليمان، إذ تتوالى وفق تلك السردية النكبات على اليهود، حين يبدأ انحرافهم عن الدين الإبراهيمي الذي هو الإسلام، وهو ما سيؤثر في مصير القدس، إلى أن يحتضنها العرب المسلمون، معيدين السيرة الإبراهيمية. وفي إطار ذلك الحرص نقرأ عند المسعودي «تزوج إسحاق بعد إبراهيم برفقا ابنة بتوايل، فولدت له العيص ويعقوب في بطن واحد، وذهب بصر إسحاق، فدعا يعقوب (إسرائيل) بالرياسة على أخويه، والنبوة في ولده، ودعا العيص بالملك في ولده. وقد كان إسحاق أمر ولده يعقوب المسير إلى أرض الشام، وبشر بالنبوة، ونبوة أولاده الاثني عشر، وهم: لاري ويهوذا وبساخر وزبولون ويوسف وبنيامين ودان ونفتالي وكاذ وانسار وشمعون وروبييل، هؤلاء الأسباط الاثنا عشر، والنبوة والملك في عقب أربعة منهم: لاري ويهوذا ويوسف وبنيامين، وكان أحب أولاد يعقوب إليه يوسف»(٥٥). ثم تتبع السردية الإسلامية هذه السلالة النبوية، إلى رحلة موسى من مصر، ثم داود وسليمان عبر ارتباطهما بتاريخ القدس ومصيرها، والذي سيفترق وفق السردية الإسلامية، عن تاريخ اليهود طرداً، مع انحرافهم عن التوراة وعن الدين الإبراهيمي الذي هو الإسلام.

٣- ذبيح الصخرة:

تعيد السردية الإسلامية علاقة العائلة النبوية الإبراهيمية بالقدس، إلى خروج إبراهيم من أرض نمرو (الكتعاني) «إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين»، وإقامته حول مدينة القدس، ثم قيامه برحلته الاسرائيلية الأرضية ما بين القدس ومكة. وقد تكرست العلاقة الإبراهيمية مع القدس من خلال قصة الذبيح على صخرة القدس، عندما هم أن يذبح ابنه إسماعيل تلبية لنداء الله، ثم فداه ربه «بذبح عظيم»(الصفافات: ١٠٧). ويفسر ابن كثير ذلك «أي وجعلنا فداء ذبح ولده ما يسره الله تعالى من العوض عنه، وهو ما قال عنه ابن عباس: كبش قد رعى في الجنة أربعين خريفاً... وقد ذبحه في منى كما يقول مجاهد، وفي المقام كما يقول عبید بن عمير»(٥٦). وتشكل معجزة «الفداء» أصل احتفال المسلمين سنوياً بعيد الأضحى الذي يعتبر إسلامياً «العيد الكبير»، ويقع خلال موسم الحج السنوي إلى مكة، فتتحرر في هذه المناسبة الحراف، في استعادة طقسية رمزية لحادث الفداء ذاك. تبرز تلك السردية اختلاف العلماء المسلمين حول مكان الفداء، أهو في (منى) في مكة أم على (صخرة بيت المقدس) في القدس؟ وبالتالي هل إسماعيل هو بطل الفداء أم هو إسحاق؟. يذهب البعض في تفسيره إلى أن مكان التضحية هو الصخرة، ويشير البقوي إلى ذلك «اختلف الناس في أمر الذبيح، فقد أمره الله (أي إبراهيم) أن يذبح ابنه... يقول قوم إنه إسحاق لأنه أخرجه وأخرج

معه أمه... ويتابع قائلاً: «فلما أصبح إبراهيم صار إلى منى وقال للغلام (يقصد هنا إسماعيل) .. فاخذ جبريل الغلام، وانحط الكيش فذبحه... أهل الكتاب يقولون إنه إسحاق وأنه فعل به هذا في برية الأمورين بالشام» (٥٧). ويبدو أن هذا الاختلاف قد كان قائماً بين الصحابة، أي بين الجليل الأول الذي استجاب لدعوة النبي، فيشير مجير الدين الحنبلي إلى ذلك «إن الكتابيين يقولون: إنه إسحاق، وهو قول علي بن أبي طالب وابن مسعود وكعب ومقاتل وقائدة وعكرمة والسدي، أما ابن عباس فيرى أنه إسماعيل، وهذا هو قول سعيد بن المسيب والشعبي والحسن ومجاهد. ويستند كلا القولين إلى ما يروى عن النبي، فمن يرى أن الذبيح هو إسحاق يقول: إن موضع الذبح كان في الشام، في بيت المقدس على الصخرة، ومن يقول: إن الذبيح إسماعيل، فيقول: إن ذلك كان بمكة المكرمة» (٥٨). وقد أجمل الطبري الذي جمع ما بين صفتي المؤرخ والفقيه كل الأقوال في هذا الحدث، وأيد في نهايتها أن إسحاق هو المفتدى، لأنها حسب رأيه «أوضح وأبين من صحة الأول» (٥٩). في حين يرد بعض المفسرين قول القائلين بأن المفتدى هو إسحاق لتأثير اليهود في ذلك، وتروي السردية الإسلامية في هذا السياق، أن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، والذي يعتبره كثير من المسلمين بمثابة الخليفة الراشدي الخامس، أنه سأل رجلاً مسلماً ذا أصل يهودي، وكان من علماء اليهود: «أي أبني إبراهيم أمر بذبحه؟ فقال (الرجل): إسماعيل، والله يا أمير المؤمنين، إن اليهود لتعلم ذلك ولكنهم يحسدونكم معشر العرب على أن يكون أباكم (يقصد إسماعيل) الذي كان أمر الله به (وفدینه بذبح عظيم)، فهم يجحدون ذلك ويرغمون أنه إسحاق، لأن إسحاق أبوهم» (٦٠).

سواء أكان المفتدى هو إسماعيل أم إسحاق، فإن هناك روايات كثيفة في السردية الإسلامية تشير إلى أن الصخرة هي الموقع الذي تم فيه الحدث الجلل، وتشير هذه السردية إلى «الحوادث» التي تربط إبراهيم بالقدس، من هنا يذكر مجير الدين «وأوصى إبراهيم وإسحاق (ع) لما ماتا أن يدفنا بأرض المقدس» (٦١). وبغض النظر عن عدم تحقق هذه الوصية فإنها تعتبر من المرويات الرمزية التي تضاف إلى التاريخ الجليل للقدس، بل يشير ياقوت الحموي «وأوصى آدم عليه السلام أن يدفن بها (=القدس)، وكذلك إسحاق وإبراهيم، وحمل يعقوب من أرض مصر حتى يدفن بها، وأوصى يوسف عليه السلام، حين مات بأرض مصر، أن يُحمل إليها، وهاجر إبراهيم من كوش إلى هنا... وصلى الرؤيا بها... وروي عن كعب أن جميع الأنبياء عليهم السلام، زاروا بيت المقدس تعظيماً له... وعن ابن عباس قال: البيت المقدس وسكنته الأنبياء، ما فيه موضع شبر إلا وقد صلى فيه نبي أو قام فيه ملك» (٦٢).

بكلام آخر، سواء أكان المفتدى هو إسماعيل أم إسحاق، على الصخرة أم في مكان آخر، فإن الاختلاف الذي توردته السردية الإسلامية هنا، ليست له إلا صلة ضعيفة بالاختلاف الكبير الذي قام ما بين العرب المسلمين واليهود، إذ أن هناك صحابة معتبرين من الجليل الأول قد رأوا أن الذبيح هو إسحاق. فالاختلاف لا ينفي هنا قداسة إسحاق إسلامياً بوصفه من أصل العائلة الإبراهيمية النبوية، قبل أن ينحرف اليهود عنها، ويوصف أن المسلمين هم استمرارها الصحيح وكمالها.

لقد احتضن الوعي التاريخي الإسلامي الماورائي حلقات النبوة في العائلة الإبراهيمية، باعتبارها جزءاً من ميراثه الروحي النبوي، كما احتضن ميراث هؤلاء (المقدسي) باعتباره أيضاً جزءاً من صلتهم الروحية بالمدينة، ومزجوه بموروثهم الإسلامي نفسه، وتعقبوا العلاقة الممتدة المازومة بين هؤلاء الأنبياء وبني إسرائيل الذين انتهوا بتحريف الوحي والتوراة. وهم في هذا يصدرون عن رؤية قرآنية توحيدية عميقة لا ديانات الكتاب، لذا فإنهم يرسمون الفجوات في معرفتهم المقتضية لتاريخ هؤلاء الأنبياء بالاستناد إلى الكتب المقدسة (التوراة والإنجيل). وهم بهذا لا ينطلقون من مجرد الاقتباس والتأثر، بقدر ما ينطلقون من رؤية توحيدية أصلية تضم تلك الكتب المقدسة، في قلب وحي واحد ينتهي عند محمد (ص) بالقرآن الكريم. فما أراد روزنتال أن يعتبره تأثراً ونقلًا من التوراة والإنجيل، إنما يرجع في الواقع إلى حقيقة مسبقة، هي أن القرآن جاء «مصدقاً لما بين يديه من الكتاب» (المائدة: ٤٨) وأن الإسلام لم ينكر وجود العقائد الدينية السابقة، ولكنه رفض استمرار الإيمان بها بعد ظهوره، ووحدة الرسالة منذ إبراهيم عبر الأنبياء المتعديين حتى محمد، آخر النبيين، إنما كانت تقتضي هذا النوع من التطابق مع الفكر التاريخي للتوراة والإنجيل، وهذا النوع من القبول للمادة التاريخية الناجمة عنهما (٦٣).

إن المؤرخين المسلمين من أصحاب التاريخ العام مثل اليعقوبي وابن كثير، يحرصون على رواية قصة يعقوب (الذي ينحدر من الفرع الإسحاق) وأبنائه، ثم قصة موسى ووصاياه العشر، وكتابة التوراة على طور سيناء، وتوجهه إلى الأرض المقدسة (بيت المقدس)، وتيه بني إسرائيل لاتخاذهم العجل معبوداً، إلى أن يصلوا إلى دخول داوود القدس، وعمارة سليمان للمسجد الأقصى على أساس قديم (٦٤)، كما يقول ابن كثير «وهكذا عند أهل الكتاب، فإن عبادتهم العجل كانت قبل مجيئهم بلاد بيت المقدس، واستغفر لهم موسى من ربه بشرط أن يدخلوا الأرض المقدسة» (٦٥)، ووفق سرديّة ابن كثير كانت شريعة موسى «عظيمة، وأمتة كانت أمة كثيرة، ووجد فيها أنبياء وعلماء وعباد وملوك وأمراء وسادات كهراء، كانوا فبادوا، وتبدلوا لما بدلت شريعتهم» (٦٦). كما يروي لنا الطبري قصة موسى قائلاً «ثم أمرهم بالسير إلى أريحا، وهي أرض بيت المقدس فلقبهم رجل من الجبارين يقال له عاج.. قالوا يا موسى، إنما لن ندخلها أبداً ما داموا فيها، فاذهب أنت وربك فقاتلا، إنا هنا هنا قاعدون، فغضب موسى، فدعا عليهم فقال: رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين، (فقال الله) فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض» (المائدة: ٢١-٢٦). والتقى موسى وعاج (الجبار).. فاصاب موسى كعب عاج بعصاه فقتله.. وفي رواية أن هارون وموسى ماتا في وِمن التيه» (٦٧). ويذكر ابن كثير «والذي عليه الجمهور أن هارون توفي بالتية قبل موسى أخيه بنحو ستين، فكان الذي خرج من التيه، وقصد بهم بيت المقدس، هو يوشع بن نون (ع)، فذكر أهل الكتاب وغيرهم من أهل التاريخ، أنه قطع ببني إسرائيل نهر الأردن، وانتهى إلى أريحا، ثم حاصرها، حتى تمكن من فتح البلد. ثم تذكر بعض الروايات أن يوشع هو الذي فتح بيت المقدس.. وقد روى البزاز عن طريق مبارك بن فضالة عن عبد الله، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة، عن النبي (ص).. أنه لما دخل بهم باب المدينة (القدس) أمروا أن يدخلوا ساجداً، أي رُكعاً

متراضعين شاكرين لله عزّ وجلّ على ما منّ به عليهم من الفتح العظيم» (٦٨) .

٤- تجديد داوود وسليمان للمسجد الأقصى : الابتداء لا الابتداء

يرى المؤرخون المسلمون أن داوود وسليمان (وهما من السلالة الإبراهيمية النبوية) قد جددا بناء المسجد الأقصى على أرض الحرم، ووفق سرديتهم فإن أول من بناه من البشر بعد الملائكة هو سام بن نوح (ملكي صادق الكتعاني لدى البعض)، في حين يذهب البعض إلى أنه يعقوب بن إسحاق . ويشير الطبري أنه « لما اجتمعت بنو إسرائيل على داوود، أنزل الله عليه الزبور... كان إذا قرأ الزبور ترنو له الوحوش » (٦٩) . أما مجير الدين الحنبلي فيورد حديثاً « عن رافع بن عمير قال سمعت رسول الله (ص) يقول : قال تعالى لداوود : يا داوود ابن لي بيتاً في الأرض، فبنى داوود بيتاً لنفسه قبل البيت الذي أمره الله به، فأوحى الله إليه : يا داوود بنيت بيتك قبل بيتي، قال : أي رب، هكذا نلت فيما قضيت من ملك استأثر، ثم أخذ في بناء المسجد، يعني بيت المقدس » (٧٠) . وتدل السردية التاريخية الإسلامية أنّ الله هو الذي دلّ داوود على مكان المسجد، مما يعني أن قداسته قديمة أو إلهية، فقد « روي أن الله تعالى لما أمر داوود عليه السلام أن يبني مسجد بيت المقدس، قال يا ربّ أين أبنيه؟ قال : حين ترى الملك شاهراً سيفه . قال : فرآه داوود في ذلك المكان، فاستس قواعده ورفع حائطه، فلما ارتفع انهدم، فقال داوود : يا ربّ أمرتني أن ابني لك بيتاً فلما ارتفع هدمته . فقال : يا داوود إنما جعلتك خليفة في خلقي . فلم أخذت المكان من صاحبه بغير إذن، إنه سيبنيه رجل من ولدك » (٧١) . أما الطبري فيذكر الرواية التالية « لما طلب داوود من الله العفو عن بني إسرائيل، استجاب الله له، ورفع عنهم الموت (أي الطاعون) فرأى داوود الملائكة سألين سيوفهم، ويرتقون في سلّم من الصخرة إلى السماء، فقال داوود : هذا مكان ينبغي أن يبني فيه مسجد . فاراد داوود أن يأخذ في بنائه، فأوحى إليه أن هذا بيت مقدس، وأنك قد صبغت يديك في الدماء، فلست بباية، ولكن ابن لك أملاًك من بعدك اسمه سليمان، فلما ملك سليمان بناء » (٧٢) .

غير أن المؤرخين المسلمين يجمعون على أن بناء سليمان للمسجد الأقصى هو تجديد له وليس تأسيساً، أي هو ابتداء وليس ابتداء، ويقول ابن كثير « وقد قدمنا أنه (سليمان) جدّه » (٧٣)، مدللاً على ذلك بحديث أبي ذر عن النبي، أن بين بناء المسجدين (الحرام والأقصى) أربعين عاماً « ومعلوم أن بين إبراهيم الذي بنى المسجد الحرام وبين سليمان أزيد من ألف سنة وأربعين سنة » (٧٤) . من هنا يؤكد مجير الدين الحنبلي هذه الرؤية، « فعمارة داوود وسليمان عليهما السلام لمدينة القدس إنما هي تجديد البناء القديم، فأول من بنى المدينة وعمرها واختطها سام بن نوح... وكان محل المسجد بين عمران المدينة، وهو صعيد واحد والصخرة المشرفة القائمة في وسطه، حتى بناه داوود ثم سليمان عليهما السلام، وقد جدّد بناءه سليمان بعد تسع وثلاثين وخمسمائة لوفاة موسى عليه السلام » (٧٥)، بل وتحاول السردية الإسلامية أن تفصّل في تجديد النبي سليمان لبنائه، فيذكر اليعقوبي « فارسل سليمان في حمل خشب الصنوبر، وخشب السرو، ثم بنى بيت المقدس بالحجارة، فأحكمه ولّسه بالخشب من داخله، وجعل الخشب منقوشاً . وجعل له هيكلًا مذهّباً، وفيه آلة الذهب، ثم أضعده

تابوت السكينة فجعله في الهيكل، وكان في التابوت اللوحان اللذان وضعهما موسى» (٧٦).
وتؤدي هذه التفاصيل في السردية الإسلامية وظيفة تأكيد الارتباط الأصلي ما بين النبي محمد وبين
تجديد النبي سليمان لبناء المسجد الأقصى، وبغية تقديم خلاصة تمطية عنها، فإننا نذكر نصها وفق ما
أورده مجير الدين الذي كثف تلك التفاصيل في سرديته «أنه لما ابتدأ سليمان في بناء المسجد لم
يشب البناء، فأمر بهدمه، ثم حفر الأرض حتى بلغ الماء، فأسس على الماء، والقوا فيه الحجارة فكان
الماء يلفظها. فدعا سليمان الحكماء والأخبار ورئيسهم آصف بن برخيا واستشارهم فقالوا: إنا نرى
أن نتخذ قللاً من نحاس ثم نملأها حجارة، ثم نكتب عليها الكتاب الذي في خاتمك، ثم نلقي
القلل في الماء (وكان الكتاب الذي على الخاتم لا إله إلا الله وحده لا شريك له، محمد عبده
ورسوله) ففعلوا فثبتت القلل، فلقوا المؤن والحجارة عليها، وبني حتى ارتفع بناؤه» وكان عدد من
عمل معه في بناء بيت المقدس ثلاثين ألف رجل وعشرة آلاف يتراوون عليهم قطع الخشب في كل
شهر عشرة آلاف خشبة، وكان الذين يعملون بالحجارة سبعين ألف رجل، وغيرهم من الجن والشياطين.
فعمل فيه سليمان عملاً لا يوصف، وزينه بالذهب والفضة والدر والياقوت والمرجان وأنواع الجواهر
في سمائه وأرضه، وأبوابه، وجدرانه، وأركانه. وسقفه بالعود الينجوج. ووضع له مائتي شجرة
من الذهب، وأولج فيه تابوت موسى وهارون عليهما السلام. وكان ارتفاع صخرة بيت المقدس أيام
سليمان اثني عشر ذراعاً، وارتفاع القبة التي عليها ثمانية عشر ميلاً، وروي اثني عشر ميلاً. وفوق
القبة غزال من ذهب بين عينيه درة، أو ياقوتة حمراء، تغزل نساء البلقاء على ضوءها بالليل، وهي فوق
مرحلتين من القدس. وكان أهل عمواس يستظلون بظل القبة، إذا طلعت الشمس. وإذا غربت
الشمس استظل بها أهل بيت الرامة وغيرهم من الغور. فكان الفراغ من عمارة بيت المقدس في أواخر
سنة ست وأربعين وخمسمائة لوفاء موسى عليه السلام، وكان هبوط آدم عليه السلام إلى ابتداء
سليمان ببناء بيت المقدس أربعة آلاف وأربعمائة عشر سنة، أما بناء مدينة القدس الأولى على يد سام
بن نوح، وكانت وفاته بعد الطوفان بخمسمائة سنة» وروي عن النبي (ص) أنه قال: إن سليمان بن
داود عليهما السلام، سأل ربه ثلاثاً فأعطاه اثنتين، ونحن نرجو أن يكون قد أعطاه الثالثة، سأل
حكماً يصادف حكمه فأعطاه إياه، وسأله ملكاً لا ينبغي لأحد بعده فأعطاه، وسأله أيما رجل يخرج
من بيته لا يريد إلا الصلاة في هذا المسجد، أن يخرج من خطيئته كيوم ولدته أمه، فنحن نرجو أن
يكون قد أعطاه إياه» (٧٧).

تدل هذه السردية التفصيلية على إعادة البناء الإسلامي للمسجد الأقصى بوصف أن استواءه على
الأرض لم يتم إلا ببركة اسم النبي محمد المنقوش على خاتم سليمان، وتتسق هذه السردية مع رؤية
النبي لعلاقته الأصلية والأولية مع العائلة الإبراهيمية النبوية، وأن الإسلام ما هو إلا عودة بالديانات
التوحيدية إلى منبعها الأصلي الإبراهيمي قبل أن يطأ عليها الانحراف. من هنا يسجل المؤرخون
المسلمون في مدوناتهم التاريخية العامة تاريخ الافتراق ما بين بني إسرائيل وبين التوراة والزبور، وفي
موازاة ذلك غربة القدس عنهم بعد أن «انحرفوا» و«ضلوا»، فكان تخريب بيت المقدس ونفي اليهود
عنه هنا عقاباً إلهياً، ولم يعد الاتحاد ما بين الإيمان والقدس إلا مع دخول المسلمين القدس، وانغمارها

في تاريخ أمة المسلمين التي يعود أصلها إلى إبراهيم. ويعتمد هؤلاء المؤرخون على ما جاء في القرآن « وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين، ولتعلن علواً كبيراً » فإذا جاء وعد أولاهما، بعثنا عليكم عبداً لنا أولي بأس شديد، فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولاً (الإسراء: ٤-٥) ولناخذ هنا بعض الروايات كتعبير عن هذه السردية، فيروي ابن كثير عن وهب بن منبه « أوصى الله إلى نبي من أنبياء بني إسرائيل يقال له (أرميا) حين ظهرت فيهم المعاصي، أن قم بين ظهرائي قومك فاخبرهم أن لهم قلوباً لا يفقهون، وأعيناً لا يبصرون، وأذاناً لا يسمعون.. أن هؤلاء القوم تركوا الأمر الذي أكرمت عليه آبائهم، والتمسوا الكرامة من غير وجهها، أما أحبارهم فأنكروا حقي، وأما قراؤهم فعبدوا غيري.. فيا ويل لإلياء (القدس) وسكانها، أذلهم للقتل، وأسلط عليهم السبي، وأعيد بعد جلبب الأعراس صراخاً، وبعد صهيل الخيل عواء الذئب » (٧٨) كما يروي أيضاً أن (بخت نصر) قدم بيت المقدس، فصالحه ملكها، وأخذ منه بخت نصر رهائن ورجع، ولما بلغ طبرية بلغه أن بني إسرائيل ثاروا على ملكهم فقتلوه لأجل أنه صالحه.. فرجع إليهم وأخذ المدينة (بيت المقدس) عنوة، وقتل مقاتلة، وسبى الذرية (٧٩). وأما الطبري فيروي « أن بختنصر وجد في سجن بني إسرائيل أرميا النبي، وكان الله بعثه نبياً - فيما بلغنا - إلى بني إسرائيل يحذرهم ما حل بهم من بختنصر، ويعلمهم أن الله سلط عليهم من يقتل مقاتليهم، ويسبي ذراريهم، إن لم يتوبوا وينزعوا عن سبى أعمالهم. فقال له بختنصر: ما خطبك؟ فأخبره أن الله بعثه إلى قومه ليحذرهم من الذي يحل بهم، فكذبوه وحبسوه. فقال بختنصر: بقس القوم قوم عصوا رسول ربهم وأخلى سبيله وأحسن إليه وفي ذلك الزمان تفرقت بنو إسرائيل » (٨٠). وهو يشير إليه المؤرخ أبو الفداء الذي اعتمد على هذه السردية، وأخذ معه (بختنصر) « جملة كثيرة من بني إسرائيل، وأحرق القدس، وهدم البيت الذي بناه سليمان، وأحرق وأباد بني إسرائيل » (٨١). ثم عثر « البيت » أو المسجد الأقصى (الهيكل بحسب اليهود) مجدداً « بعض ملوك الفرس واسمه عند اليهود كيرش » (٨٢) « فيكون ابتداء عمارته الثانية لمضي ألف وسبع وستين سنة.. لوفاة موسى، ولمضي تسع وثمانين سنة من ابتداء ملك بختنصر.. ثم غلبت اليونان الفرس، وصارت بنو إسرائيل تحت حكمهم.. حتى قتلوا زكريا بعد ولادة المسيح » (٨٣).

يسجل المؤرخون المسلمون في إطار التاريخانية الإسلامية التي ترى في « العبرة » حبكة « الحوادث » وغايتها، أن « سبي » اليهود ودمارهم على يد نبوخذ نصر ليس إلا عقاباً إلهياً لهم، جراء انحرافهم عن الوحي وتنكركهم للأنبياء الذين يحملونه. ليس نبوخذ نصر في هذه التاريخانية إلا أداة لا واعية لما أراد الله من بطشه بـ « اليهود ». ولما كان تاريخ القدس العام في هذه التاريخانية هو تاريخ النبوة الإبراهيمية التي تجسد إرادة الله الحاكمة على « الحوادث »، فإن الله أخرج بموجب هذا العقاب اليهود / بني إسرائيل من التاريخ، أي من تاريخ أمة المؤمنين، وبغداد اليهود هنا بلا تاريخ.

٥ - إعادة بناء الكريستولوجيا المقدسة:

ترى السردية التاريخية الإسلامية أن الله قد بعث في إطار تصحيح انحراف بني إسرائيل عن

العقيدة الإبراهيمية الحقبة عيسى بن مريم نبياً فيهم. تعيد هذه السردية، التي ترى أن النصارى قد انحرفوا بدورهم عن رسالة السيد المسيح الإبراهيمية، بعد أن رفعه الله إليه، بناء الكريستولوجيا (ما يتعلق بالسيد المسيح) عموماً بشكل تتسق فيه مع منظورها التوحيدى، وتشغل القدس حيزاً أساسياً في عملية إعادة البناء هذه للكريستولوجيا، بشكل يمكننا فيه القول إن الكريستولوجيا المقدسة هي من أهم أبعادها. من هنا يشغل قتل حاكم القدس اليهودى هيرودوس ليحيى بن زكريا (يوحنا المعمدان) حيزاً بارزاً في تلك الاستعادة الإسلامية للكريستولوجيا. ووفق هذه الاستعادة فإن زكريا وعمران كانا متزوجين من أختين، وولد لوزكريا ابنه يحيى (يوحنا المعمدان) في حين ولد لعمران من زوجته (حنه) ابنته مريم، وعندما مات عمران تكفل زكريا بمريم. إلا أن هيرودوس قطع رأس يحيى (يوحنا) نزولاً عند رغبة ابنة امرأة له حسب الطبري، أو ابنة أخيه حسب ابن الأثير، بعد أن نهى يحيى هيرودوس عن هذا الزواج، وأعلمه أنها لا تحمل له، في إطار نسخ بعض أحكام التوراة التي حرفها اليهود عن أصل الوحي. يقف الطبري عند هذا الحدث الجلل، ويصوره تراجيدياً فيقول «فأتى هيرودوس برأسه، والراس يتكلم، ويقول: لا تحمل لك، فلما أصبح، إذ دمه (دم يحيى) يغلي، فامر (هيرود) بتراب فالقي عليه، فرقى الدم فوق التراب يغلي، فالقى عليه التراب أيضاً، فارتفع الدم فوقه، فلم يزل يلقي عليه التراب حتى بلغ سور المدينة» (٨٤)، وتتحدد وظيفة هذه الصورة التراجيدية في التذليل على غضب الله على ما فعله حاكم القدس اليهودى بنبيه يحيى وسخطه على بني إسرائيل، ثم يروي الطبري قصة مريم بنت عمران استناداً إلى النص القرآني، من خلال الملك جبريل الذي يعلم مريم العذراء بولادتها القدسية للمسيح، وإرساله في بني إسرائيل، ويستخدم الطبري الصورة الرمزية الكبرى هنا، مستنداً على الرواية القرآنية، في سرد لجوء مريم إلى النخلة حين أشد بها المحاسن «فأصبحت الأصنام حين ولدت بكل الأرض مقلوبة منكوسة على رؤوسها، وفزع الشياطين وراعها، فلم يدروا ما سبب ذلك» وتنكيس الأصنام هنا طرداً مع ولادة السيد المسيح هو ترميز لرسالة المسيح التوحيدية أو الإسلامية، إذ ترى هذه السردية أن الإسلام هو الدين الذي بشر به السيد المسيح ودعا إليه. من هنا تذهب السردية الإسلامية في وصفها لولادة السيد المسيح، وتؤول «الهوة» مكان الولادة بـ «بيت المقدس» في آية (وجعلنا ابن مريم وأمه آية وآويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين) (المؤمنون: ٥٠) (٨٥)، ويفصل مجبر الدين ذلك بأن «مريم أوتيت فاكهة الشتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء بيت المقدس، وولد فيه عيسى (ع) كما تعلم في المهد هناك، وأنزلت عليه المائدة في أرض بيت المقدس، وماتت مريم ودفنت فيها» (٨٦). إلا أن بني إسرائيل ينكرون نبوة المسيح الذي كلمهم بالمهد، ويرمون زكريا أباً يحيى (يوحنا الذي سبق لهم أن قتلوه) الذي تكفل بمريم بعد موت أبيها عمران بذلك «فأدركوه وقتلوه» (٨٧)، وبذلك قتلوا زكريا بعد أن قتلوا ابنه يحيى.

ويروي ابن الأثير رحلة عيسى وأمه إلى مصر.. ثم عودته وأمه «إلى الشام» حيث «نزلوا بقرية يقال لها الناصرة، وبها سميت النصارى، فأقام إلى أن بلغ ثلاثين سنة، فأوحى الله إليه أن يبرز للناس ويدعوهم إلى الله تعالى، ويداوي الأكمه والأبرص وغيرهم من المرضى» كما يتوقف عند اضطهاد

اليهود له، ورميه بالسحر، واجتماع كلمتهم على قتله « فأمر رأس اليهود رجلاً من أصحابه اسمه نطليانوس أن يدخل إليه فيقتله، فدخل فلم ير أحداً (بعد أن حجّزوه في موضع)، وألقى الله عليه شيخ المسيح، فخرج إليهم، فظنوه عيسى وصلبوه » (٨٨). ويشير الطبري إلى « أن أمه (أم عيسى) والمرأة التي كان عيسى يدّويها فأبرأها الله من الجنون، جاءتا تبيكيا . . فقال: إني قد رفعتني الله إليه، ولم يصبني إلا خير، وإن هذا شبه لهم، وأمر الحواريين أن يلقوه » (٨٩) وهم الذين يشهدون، وفق سيرة ابن هشام النبوية، استناداً للنص القرآني، أنهم « مسلمون » (٩٠).

ويذكر الطبري أنه « بعد أربعين سنة من وقت رفع المسيح عليه السلام، رجّه إسيانوس ابنه طيطوس إلى بيت المقدس حتى هدمه وقتل من قتل من بني إسرائيل غضباً للمسيح » (٩١)، وكأنه يرى على نحو ما في إطار تاريخانية العبرة الإلهية التي تكشف عنها « الحوادث » أن ذلك لم يكن إلا عقاباً إلهياً على إنكار بني إسرائيل للمسيح واضطهادهم إياه.

ثانياً - التاريخ الجامع والوعد الإلهي المسبق بفتح القدس

يصب الفكر التاريخي الكلاسيكي العربي - الإسلامي في امتصاصه لتاريخ « العلم الأول » عند « أهل الكتاب » الذي يقدم نفسه بوصفه تاريخاً عاماً للعالم، وتحويل هذا التاريخ وفق المنظور الإسلامي في إطار ما يمكننا تسميته بالتاريخ الإسلامي الجامع، وينبني ذلك على حقيقة أن النص القرآني الذي مثل مرجعية هذا الفكر في إعادة بناء تاريخ « العلم الأول »، يقدم الإسلام بوصفه ديانة جامعة لا ديانة مانعة، أي: ديانة تقبل التعايش مع غيرها من الديانات (٩٢) التي تعترف بها، وهي هنا بشكل أساسي ديانات « أهل الكتاب ». فقد انفصل بنو إسرائيل بانحرافهم، وفق هذا التاريخ الجامع، عن الدين الإبراهيمي، دين الإسلام، دين إسحاق ويعقوب وموسى وداود وسليمان؛ وهو ما جعل الله يفرض العقاب عليهم بالقضاء على وجودهم في بيت المقدس، فكان لا بد للعرب المسلمين أصحاب النبوة الخاتم، والامة الخاتم المستخلفة في الأرض من أن يصلوا القدس بتاريخهم، ويجددوه على أساس ما يربطهم من إيمان بقدسيته، وقد عززت ذلك الوحدة الاقوامية والجغرافية التي تربط القدس وأهلها بالأرومة العربية، كما رجح عن كثير من المفسرين المسلمين أن اليهود أفسدوا بقتلهم أنبياءهم، وأن نبوخذ نصر البابلي هو الذي قضى على علومهم وإفسادهم الأول، ثم أفسدوا ثانياً بقتل زكريا ويحيى، ففضى الرومان على علومهم وإفسادهم الثاني (٩٣).

لم يكن مفارقة تبعاً لهذه الرؤية أن تكون القدس في بداية الدعوة الإسلامية هي القبلة الأولى للمسلمين في صلاتهم التي كانوا يؤدونها في شعاب الجبال، ركعتين قبل طلوع الشمس وركعتين قبل غروبها على ملة إبراهيم مستقبلين الكعبة (٩٤). وقد كان النبي يجمع في صلاته قبل الهجرة إلى يثرب، بين القبلتين، فيروى عن ابن عباس قوله « كان رسول الله (ص) يصلي وهو بمكة، نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه. وبعد ما هاجر إلى المدينة ستة عشر شهراً، ثم صرف إلى الكعبة » (٩٥) في شعبان بعد سبعة عشر شهراً من مقدم النبي إلى المدينة، التزاماً بالآية « قد نرى تقلب وجهك في السماء، فننوليك قبلة ترضاها، فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ

شطره» (البقرة: ١٤٤) (٩٦). إلا أن تغير اتجاه القبلة لا يفلق الذاكرة الإسلامية المقدسية، إذ روى الليث عن يونس عن الزهري، قال: لم يبعث الله منذ هبط آدم إلى الأرض نبياً إلا جعل قبلته صخرة بيت المقدس (٩٧)، كما أن مآل الكعبة والمسجد النبوي في نهاية العالم مع جميع مساجد الأرض سيكون إلى بيت المقدس (٩٨): لقد أتت رحلة الإسراء والمعراج لترسخ في الوعي التاريخي الإسلامي، ما يراه هذا الوعي من علاقة قديمة بالمعنى الإلهي للقدس ما بين البيت الحرام (مكة) وبيت المقدس (القدس). وقد تم الإسراء إبان الطور المكي للدعوة الإسلامية، أي قبل الهجرة النبوية إلى المدينة، وأشارت إليه الآية «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا، إنه هو السميع البصير» (الإسراء: ١). وتشير رواية الصحابي شداد بن أوس إلى أن الطريق الذي ذكر النبي أنه سلكه في إسرائه من مكة إلى القدس، على ظهر البراق هو طريق نبوي، إذ يصلي بئر ثم بطيبة ثم بمدين ثم عند شجرة موسى، ثم ببيت لحم حيث ولد المسيح بن مريم، ثم في المسجد الأقصى (٩٩)، ويبدو إسراء النبي هنا استعادة لرحلة جده إبراهيم الأضية بين القدس ومكة، فتم الربط ما بين أنبياء العائلة الإبراهيمية، كما تم ربط الحجاز (مكة) مع الشام (القدس، بيت لحم) في وحدة قدسية. ولقد سجلت هذه الرحلة عروج النبي إلى السماء من على صخرة بيت المقدس، كما صلى النبي بجانب الصخرة على أرض المسجد الأقصى، وألم الأنبياء جميعاً، ومن هنا يشير حديث مروى عن النبي «... فأخذ بيدي جبريل، فقدمني فصليت بهم، فلما انصرفت، قال جبريل: يا محمد أتدري من صلى خلفك؟ قلت: لا. قال: صلى خلفك كل نبي بعثه الله» (١٠٠) مؤكداً بذلك استمرارية التكامل مع البيانات التوحيدية التي سبقته، ووراثته لتلك النبوات، وإقامه لها، وإمامتها (١٠١). ومن هنا انتشرت عدة أحاديث نبوية ترى في بيت المقدس أرض المحشر والمنشر، فمنه ينفخ في الصور يوم القيامة، ومن صخرته ينادي المنادي (١٠٢)، بل هناك أحاديث تشير إلى أن المسلمين سيجتمعون في نهاية الزمان في القدس، وسيكون خلاصهم من «الذجال»، الذي يظهر معه سبعون ألف يهودي كلهم ذو سلاح وسيف في القدس، على يد عيسى المسيح الذي يذوب الذجال أمامه «كما يذوب الرصاص في النار، وكما يذوب الملح في الماء»، ثم يدركه المسيح عند باب اللد ويقتله (١٠٣).

لقد تجرد فتح المسلمين للقدس هنا مسبقاً في الوعي الإسلامي، كوعد إلهي نبوي، إذ فسرت الآية «أن الأرض يرثها عبادي الصالحون» (الأنبياء: ١٠٥) على أنها الأرض المقدسة، ترثها أمة محمد (١٠٤)، وهو ما يفسر الأحاديث النبوية المبشرة بفتح الشام، أي فتح كل الأرض التي بارك الله بها حول المسجد الأقصى وفق الآية «الذي باركنا حوله» (الإسراء: ١). ويروى عن ذي الأصابع الجهني أنه قال: يا رسول الله إن ابتلينا بعدك فما تأمرنا؟ فقال: عليك ببيت المقدس لعل الله يرزقك ذرية تغدو إليه وتروح» (١٠٥)، كما روي عن شداد بن أوس الحزرجي (ت ٥٨هـ) أنه قال «لما دنت وفاة رسول الله (ص) قام شداد بن أوس ثم جلس، ثم قام، ثم جلس، فقال رسول الله (ص): ما قلقك يا شداد؟ فقال: يا رسول الله ضاقت بي الأرض، فقال: ألا أن الشام سيفتح إن شاء الله، وبيت المقدس سيفتح إن شاء الله، وتكون أنت وولئك من بعدك أئمة بها إن شاء الله» (١٠٦). ويذهب

بعض المؤرخين العرب المسلمين إلى أن فتح الشام كان تبعاً لذلك ضمن الاهتمامات العملية للنبي، وأن «غزواته» الشامية كانت إشارة واضحة للسير بهذا الاتجاه . من هنا يذكر الواقدي أنه عندما «وصل كتاب عمر (ابن الخطاب) إلى قادة المسلمين يأمرهم بالتوجه إلى القدس، فرحوا بمسيرهم إلى بيت المقدس» (١٠٧)، إذ استقرت القدس نهائياً وبشكل مسبق في الخيال الإسلامي بوصفها طرفاً من أطراف المنظومة الجغرافية الإسلامية المقدسة: مكة، للمدينة، القدس . ويشير الواقدي في «فتوح الشام» إلى قوة هذا الخيال وحيويته حين وقف القاتحون المسلمون على أسوار المدينة المقدسة، ويقول ما نزل أحد منهم «إلا كثر وصلّى» وكل أمير يريد أن يُفتح (بيت المقدس) على يديه، فيتمتع بالصلاة فيه، والنظر إلى آثار الأنبياء، ولما أضاء الفجر اذن، وصَلَّتْ الناس صلاة الفجر، فقرأ يزيد لأصحابه (يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم، ولا تتردوا) فيقال: إن الأمراء أجرى الله على السنتهم في تلك الصلاة، أن قرأوا هذه الآية كأنهم على ميعاد واحد (١٠٨) .

إن تفحص المدونات التاريخية العامة (التاريخ العام) بما فيها كتب الفتوح، يبين أن المؤرخ العربي الإسلامي قد أظهر عملية فتح القدس وكأنها تلبية لوعده إلهي مسبق يشكل المسلمون حامله أو أداته، ولعل تفحص السردية التاريخية العربية لفتح القدس يوضح ذلك، إذ يروي ابن كثير رواية متناقلة على نطاق واسع تفيد «أن عمر بن الخطاب عندما كان شاباً، قدم في تجارة إلى دمشق، فجاء ديراً لراهب جلس عنده، وأدخله الراهب الدير، وأطعمه وأسقاه، وجعل يحقق النظر فيه، ويتوسمه، ثم قال لعمر: هل لك أن تكتب لي كتاب أمان على ديري هذا؟ ولم يزل (أي استمر بالحاحه) حتى كتب له صحيفة بما طلب منه، فلما قدم (عمر) لفتح بيت المقدس أتاه ذلك الراهب، وهو بالجابية، بتلك الصحيفة، فأمضاهما له عمر» (١٠٩) .

وتشير هذه الرواية إلى أن أصحاب «العلم الأول» وهم هنا رجال الدين المسيحيون في القدس البيزنطية، كانوا يتربصون وفق ما جاء في «كتبهم» هذا الفتح، حيث يقول الواقدي: إن البطريك الأرثوذكسي للمدينة صفرونيوس قال لأصحابه المحاصرين عندما اشتد الحصار على بيت المقدس «إننا نجد في العلم الذي ورثناه عن المتقدمين أن الذي يفتح الأرض في الطول والعرض، هو الرجل الأسمر الاحور المسمى عمر صاحب نبيهم محمد، فإن كان إياه عمدت إليه وصالحته . . وإن كان غيره، فلا تسلم إليه قط، لأن مدينتنا لا تفتح إلا على يد من ذكرته» وعندما أطلَّ البطريك من السور ليتعرف على قائد المسلمين، فلما وجد أباً عبدة، وكان قائد رجال الفتح، آنفذ، نظر البطريك إليه، فقال «ليس هو هذا الرجل فأبشروا وقتلوا» (١١٠) . ودخل في حوار مع أبي عبدة الجراح قائلاً «ماذا تريدون منا في هذه البلدة المقدسة؟ أجابه أبو عبدة: نعم إنها شريفة ومنها أسرى نبينا إلى السماء ودنا من ربه - قاب قوسين أو أدنى - وإنها مدينة الأنبياء، وقبورهم فيها . ونحن أحق منكم بها» فيختم البطريك الحوار بقوله لأبي عبدة «أنا أقسم بالمسيح أنكم لو أقمتم علينا عشرين سنة ما فتحتوها أبداً، وإنما يفتح هذه البلدة صاحب محمد اسمه عمر يُعرف بالفاروق، وهو رجل شديد لا تأخذه في الله لومة لائم، ولسنا نرى صفته فيك»، ونظراً لوجود شبه كبير بين عمر بن الخطاب وخالد بن الوليد، أرتأى أمراء المسلمين تقديم خالد للبطريك على أنه عمر، وعندما رآه البطريك قال «وحق المسيح فإنه

هو ولكن باقي العلامات ما هي فيه» عندها قرر المسلمون الكتابة إلى عمر يطلبون منه الحضور (١١١) . وقد قدم عمر مع كثير من الصحابة وفي مقدمتهم العباس عم النبي إلى القدس، وحين دخل الشام عرضت له مخاضة فنزل عمر عن بعيره (كي لا يثقل عليه) وخاض الماء معه بعيره. قال له أبو عبيدة «قد صنعت اليوم صنيعاً عظيماً عند أهل الأرض» (١١٢)، وتلقاه هنا في الشام «رجل من يهود دمشق، فقال السلام عليك يا فاروق. أنت صاحب إيلياء (القدس)؟ والله لا ترجع حتى يفتح الله عليك إيلياء» (١١٣). ويشير المؤرخ الأزدي إلى أن البطريرك صفرونيوس عندما رأى عمر بن الخطاب أمامه قال «هذا والله الذي نجد صفته، ويكون فتح بلادنا على يديه، ثم قال لاهل بيت المقدس، انزلوا إليه واعقدوا معه الأمان والذمة، هذا والله صاحب محمد بن عبد الله.. ففتحوا الأبواب، وخرجوا إلى عمر يسألونه العهد والميثاق والذمة، ويقرون له الجزية» (١١٤) ثم كتب عمر عهداً لصفرونيوس بتنظيم العلاقة ما بين المسلمين والكتابيين في القدس، شكّل أحد أعلى وثائق العدالة والتسامح في ذلك الزمن الذي كانت فيه سائر الإمبراطوريات دينية. وكان أول عمل قام به عمر بعد دخوله القدس هو التوجه إلى مكان المسجد الأقصى على جبل موريا، الذي كان البيزنطيون قد حولوه إلى مزبلة «فنظر عمر وتامل ملياً، ونظر يميناً وشمالاً، ثم قال: الله أكبر، هذا والذي نفسي بيده مسجد داوود عليه السلام الذي أخبرنا رسول الله (ص) أنه أسرى به إليه، ووجد على الصخرة زبلاً كثيراً عما طرحه الروم غيظاً ليني إسرائيل فبسط عمر رداءه، وجعل يكتس ذلك الزبل، وجعل المسلمون يكتسون معه الزبل، ثم مضى نحو محراب داوود، وهو الذي على باب البلد في القلعة، فصلى فيه، ثم قرأ (سورة ص) وسجد» (١١٥)، وأقام عمر مسجداً عند الحافة الجنوبية للدكة، وكان مبنى المسجد خشبياً متواضعاً يتماشى مع مبدأ التقشف الإسلامي للمسلمين الأوائل (١١٦).

لقد قاومت حامية القدس البيزنطية بقيادة البطريرك صفرونيوس الفاتحين الإسلاميين على أسوارها، ما دامت خطوط تموينها مع بيزنطة متصلة، إلا أن البطريرك الأرثوذكسي الذي اشتهر كما تقول المصادر البيزنطية بمعارضته لسياسة الإمبراطور في فرض الوحدة الدينية على الإمبراطورية المنخورة بالصراعات اللاهوتية لتعزيز قبضة السلطة المركزية، لم يكن أمامه في شروط الانهيار البيزنطي في الشام، ويأسه من أي دعم بيزنطي محتمل إلا الاستسلام، ولم يشأ أن يسلم المدينة احتراماً للمدينة المقدسة وضمناً لها لما هو دون منزلة الخليفة، ولا ريب أن المؤرخ العربي كان على دراية كافية بمجريات «الحوادث» التي أضفت إلى فتح القدس، وقد أورد هذه المجريات بقدر كبير من التفصيل كما تجري في المعسكر الإسلامي، إلا أن تاريخانيته حبكت «حوادث» الفتح بوصفه تجسيداً لوعد إلهي. نبوي مسبق بوراة المسلمين للمدينة المقدسة، ومن هنا صور استسلام البطريرك بدوره بوصفه انصياعاً لذلك الوعد، إذ استقر في التاريخانيات اليهودية والمسيحية ثم الإسلامية التي تنظر للتاريخ كترام أحداث ذات دلالة مقدسة، الربط ما بين أي مصير كبير للمدينة المقدسة وما بين إرادة الله، وهو ما ينطبق على وعي البطريرك نفسه الذي يمثل وجهة النظر المسيحية الأساسية التي ترى أن التاريخ أساساً هو التاريخ المقدس، ويضم المؤمنين فقط، فالوعي المسيحي التقليدي بالتطور التاريخي يتم بدوره من خلال التفريق ما بين أمة المؤمنين ومن هم خارجها. ولعل ذلك نفسه ما يفسر أن عمر بن الخطاب قد

توجه أول ما توجه حين دخل القدس إلى جبل موريا، بحثاً عن مكان المسجد الأقصى، الذي يعتبر المسلمون أن قدامته ابتدائية وقديمة قبل أي خلق للعالم، وسابقة على المبنى نفسه. وما كان ممكناً في إطار هذه التاريخانية الإسلامية التي غذاها إدماج القدس مسبقاً في صلب الإدراك الإسلامي ومخيلته العقائدي والرمزي، إلا أن يكون تعبيراً عن إرادة إلهية، حملتها أمة الوحي بوصفها الأمة الوارثة التي تجسد ختام الوحي وكماله في التاريخ.

الهوامش:

- (١) شمس الدين الكيلاني ومحمد جمال باروت، الطريق إلى القدس، أبو ظبي ٢٠٠٠، ص ١٠٧.
- (٢) شاكرو مصطفى، التاريخ العربي ولأورخون، ج ١، بيروت ١٩٧٨، ص ٧٠٦.
- (٣) عبد الطيف شرارة، الفكر التاريخي في الإسلام، ط ٢، بيروت ١٩٨٣، ص ١٢-١١.
- (٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١، ط ٢، بيروت ١٩٦٧، ص ٨٠٧.
- (٥) أورده شرارة، المصدر السابق، ص ١٨.
- (٦) نعتمد هنا بشكل أساسي على: رضوان السيد، الأمة والحماية والسلطة، بيروت ١٩٨٦، ص ١٨-٥٢.
- (٧) فضل شلق، الأمة والدولة - جدلية الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي، بيروت، بدون تاريخ، ص ١٥.
- (٨) السيد، المصدر السابق، ص ٢٦-٢٧.
- (٩) مصطفى، المصدر السابق، ص ٥٧-٥٩.
- (١٠) نفسه، ص ٧٩.
- (١١) عمر رضا كحالة، التاريخ والجغرافية في المصور الإسلامية، دمشق ١٩٧٢، ص ٧٣.
- (١٢) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت ١٩٨٣، ص ١٣.
- (١٣) نفسه، ص ١٩.
- (١٤) نفسه، ص ٥١.
- (١٥) السيد عبد العزيز سالم، التاريخ ولأورخون العرب، بيروت ١٩٨١، ص ٣٣.
- (١٦) نفسه، ص ٢٦-٢٧.
- (١٧) نفسه، ص ٥٣.
- (١٨) شرارة، المصدر السابق، ص ٥٩-٦٠.
- (١٩) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت ١٩٧٨، ص ٩.
- (٢٠) سالم، المصدر السابق، ص ٧٦.
- (٢١) أحمد محمد الحوفي، الطبري، مصر، دون تاريخ، ص ١٨٢-١٨٣.
- (٢٢) سالم، المصدر السابق، ص ١٩.
- (٢٣) الدوري، المصدر السابق، ص ٥٧.
- (٢٤) نفسه، ص ٤٨.
- (٢٥) مصطفى، المصدر السابق، ص ٨٩-٩١.
- (٢٦) نفسه، ص ٩٤.
- (٢٧) نفسه، ص ٩٦-١٠١.
- (٢٨) نفسه، ص ٤٤٩-٤٥٣.

- (٢٩) السيد: الجماعة والمجتمع والدولة، ص ٢٥.
- (٣٠) ضياء الدين المقدسي، فقتال بيت المقدس، دمشق ١٩٨٥، ص ٤٨. قارن مع شهاب الدين، مشير الغرام إلى زيارة القدس والشام، بيروت، دون تاريخ، ص ١٣٢.
- (٣١) مصطفى، المصدر السابق، ص ٨٩.
- (٣٢) كحالة، للمصدر السابق، ص ٢٤-٢٥.
- (٣٣) مجير الدين الحنيلي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج ١، ص ٧-٨.
- (٣٤) نفسه، ص ٩.
- (٣٥) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مصر ١٩٦٠، ص ٢٣٣.
- (٣٦) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر، ج ١، ط ٤، مصر ١٩٦٤، ص ٤٤.
- (٣٧) الطبري، المصدر السابق، ص ٢٢٤-٢١٠.
- (٣٨) الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، بيروت-الرياض ١٩٦٦، ص ١٤٩.
- (٣٩) الطبري، المصدر السابق، ص ٢٣٣.
- (٤٠) نفسه، ص ٢٤٤. قارن مع المسعودي، أخبار الزمان، ط ٢، بيروت ١٩٦٦، ص ١٠٣.
- (٤١) الطبري، نفسه، ص ٢٤٧.
- (٤٢) عماد الدين إسماعيل أبو الفداء، المختصر في تاريخ البشر، بيروت، دون تاريخ، ص ١٣.
- (٤٣) ابن كثير، المصدر السابق، ص ١٥٠.
- (٤٤) نفسه، ص ١٥٠.
- (٤٥) الطبري، المصدر السابق، ص ٤٧. قارن مع أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، ج ١، بيروت ١٩٥٥، ص ٢٨. ومع أبي الفداء، المصدر السابق، ص ١٣.
- (٤٦) ابن كثير، المصدر السابق، ص ١٥٣.
- (٤٧) الطبري، المصدر السابق، ص ١٥٤.
- (٤٨) ابن كثير، المصدر السابق، ص ١٥٤.
- (٤٩) نفسه، ص ١٥٥.
- (٥٠) الطبري، المصدر السابق، ص ٣١٤.
- (٥١) اليعقوبي، المصدر السابق، ص ٢٥١.
- (٥٢) ابن كثير، المصدر السابق، ص ١٩٣.
- (٥٣) نفسه، ص ١٢١.
- (٥٤) الطبري، المصدر السابق، ص ٣١١.
- (٥٥) المسعودي، مروج الذهب، المصدر السابق، ص ٤٧.
- (٥٦) ابن كثير، المصدر السابق، ص ١٥٨.
- (٥٧) اليعقوبي، المصدر السابق، ص ٣١.
- (٥٨) الحنيلي، المصدر السابق، ص ٣٨-٣٩.
- (٥٩) الطبري، المصدر السابق، ص ٢٦٣.
- (٦٠) نفسه، ص ٢٧٠.
- (٦١) الحنيلي، المصدر السابق، ص ٢١٢.
- (٦٢) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ١، دمشق ١٩٨٢، ص ٣٧٩.

- (٦٣) شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج ١، للمصدر السابق، ص ١٠٨-١٠٩.
- (٦٤) اليعقوبي، للمصدر السابق، ص ٣٥-٦٥.
- (٦٥) ابن كثير، المصدر السابق، ص ٢٨٨.
- (٦٦) نفسه، ص ٣١٥.
- (٦٧) الطبري، المصدر السابق، ص ٤٣١-٤٣٤.
- (٦٨) ابن كثير، للمصدر السابق، ص ٣٢٣-٣٢٤.
- (٦٩) الطبري، المصدر السابق، ص ٤٧٨.
- (٧٠) الحنبلي، المصدر السابق، ص ١٠٣.
- (٧١) نفسه، ص ١٥٤.
- (٧٢) الطبري، المصدر السابق، ص ٢٤٥.
- (٧٣) ابن كثير، المصدر السابق، ص ٢٦.
- (٧٤) نفسه، ص ٢٦.
- (٧٥) الحنبلي، المصدر السابق، ص ١٠٦.
- (٧٦) السعدي، المصدر السابق، ص ٦٥-٦٦.
- (٧٧) الحنبلي، للمصدر السابق، ص ١٠٧-١١٠.
- (٧٨) ابن كثير، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٤.
- (٧٩) نفسه، ص ٣٩.
- (٨٠) الطبري، المصدر السابق، ص ٥٣٩.
- (٨١) أبو الفداء، للمصدر السابق، ص ٣١.
- (٨٢) نفسه، ص ٣١.
- (٨٣) نفسه، ص ٣٧.
- (٨٤) الطبري، المصدر السابق، ص ٥٨٧.
- (٨٥) شهاب الدين المقدسي، المصدر السابق، ص ٧٤.
- (٨٦) الحنبلي، للمصدر السابق، ص ٢١٧.
- (٨٧) ابن الأثير، المصدر السابق، ص ١٧٧.
- (٨٨) نفسه، ص ١٨١.
- (٨٩) الطبري، المصدر السابق، ص ٢، ٦.
- (٩٠) ابن هشام، السيرة النبوية، القسم الأول، ص ٢٤. قارن مع ابن كثير، المصدر السابق، ج ٣، ص ١١٨.
- (٩١) الطبري، المصدر السابق، ص ٦٠٦.
- (٩٢) سفيان رسيمان، تاريخ الحروب الصليبية، ج ١، ط ٢، ترجمة السيد الباز العربي، بيروت ١٩٨١، ص ٣٠.
- (٩٣) حسن مصطفى الباش، القدس بين الرؤيتين، دمشق-بيروت ١٩٩٧، ص ١١٧.
- (٩٤) محمد الحبش، سيرة رسول الله، دمشق ١٩٩٣، ص ٤٣.
- (٩٥) للقدس (ضياء الدين)، المصدر السابق، ص ٥٤. قارن مع ابن كثير، للمصدر السابق، ص ٢٥٣.
- (٩٦) ابن هشام، المصدر السابق، ص ٥٥٠.
- (٩٧) المقدسي (شهاب الدين)، المصدر السابق، ص ٢٢٠. قارن مع الحنبلي (مجير الدين)، للمصدر السابق، ص ١٧١-١٧٢.

- (٩٨) الحموي (ياقوت)، المصدر السابق، ص ٣٧٧-٣٧٨.
- (٩٩) المقدسي (شهاب الدين)، المصدر السابق، ص ٢٦٧.
- (١٠٠) محمد حسن شراب، بيت المقدس والمسجد الأقصى، دمشق ١٩٩٤، ص ٣٢٩.
- (١٠١) ابن كثير، المصدر السابق، ج ٣، ص ١١٦.
- (١٠٢) الحموي (ياقوت)، المصدر السابق، ص ٣٧٨.
- (١٠٣) ابن عساکر، تهذيب دمشق الكبير، ج ١، بيروت ١٩٧٩، ص ١٩٢-١٩٣. قارن مع المقدسي (ضياء الدين)، المصدر السابق، ص ٦٥-٦٦.
- (١٠٤) المقدسي (شهاب الدين)، المصدر السابق، ص ٧٣.
- (١٠٥) الإمام أحمد بن حنبل، المسند، ج ٤، القاهرة ١٣١١ هـ، ص ٦٧. قارن مع المقدسي (ضياء الدين)، المصدر السابق، ص ٧٠.
- (١٠٦) المقدسي (ضياء الدين)، المصدر السابق، ص ٦٩-٧٠.
- (١٠٧) أبو عبد الله الرازي، فتوح الشام، ج ١، بيروت، دون تاريخ، ص ٢٢٩.
- (١٠٨) نفسه، ص ٢٣٠-٢٣١.
- (١٠٩) ابن كثير، المصدر السابق، ج ٧، ص ٥٩.
- (١١٠) الرازي، المصدر السابق، ص ٢٣٢.
- (١١١) نفسه، ص ٢٣٣-٢٣٥.
- (١١٢) ابن كثير، المصدر السابق، ج ٧، ص ٥٩-٦٠.
- (١١٣) نفسه، ص ٥٩.
- (١١٤) محمد بن عبد الله الأزدي، تاريخ فتوح الشام، القاهرة ١٩٧٠، ص ١٥٨.
- (١١٥) الحنبلي (مجهول الدين)، المصدر السابق، ص ٢٣٧.
- (١١٦) كارين أرمسترونغ، القدس: مدينة واحدة وعقائد ثلاث، ترجمة فاطمة نصر ومحمد عناني، القاهرة ١٩٩٨، ص ٣٨٩-٣٩٠.

دراسات ومقالات

القوة والمعرفة: اختزال الحضارات في تركيبة الحضارة الغربية

باسم لطفي رعد

مقدمة

للماضي سبله في الكشف عن عدم اكتماله، كما أن غضبه سرعان ما يطفو على سطح الحياة البشرية. يتجلى هذا الغضب في انتقام البيئة من الإنسان، وفي شيوع الانحراف واللامساواة، وفي اندلاع الثورات، كما يتعمق في العلاقة الشائكة بين من مالكي القوة وبين ضحاياها وكذلك فإن القوة والثروة ترثان الآليات التي من شأنها أن تعزز هيمنتها كما تبتدعان السوابق التي تخلد هذه الهيمنة. في سبيل ذلك تسخر حتى القيم الروحية الإنسانية. ولما كانت القوة هي التي تكتب التاريخ فإنها بدورها تصنّف وتختار وتعيد صياغة الوقائع وعليه تناقض الحقيقة القائلة بأن الحضارة عبارة عن مجموعة من التراكمات المتتالية، وهي بالطلق متداخلة ومتواشجة. من هذا الجهل الطوعي يتعمق الظلام ويعلن عن نوره الخاص.

بالطبع فإن التواصل يتخلل التاريخ البشري والثقافة والدين أكثر مما يقال لنا: فتاريخ الشعوب ليس بالضرورة هو تاريخ الأنظمة الحاكمة. وحالما نعيد صياغة هذا التاريخ، نستعيد الكثير من هذه الإنسانية المفقودة. سينضح هذا عند دراسة ثقافتين تم تشويهما وتبخيس منجزاتهما في سياق ما يسمى بـ «الحضارة الغربية». ومع وجود أكثر من حالة تدلل على تشويه التاريخ وإنكار القيم التي أورثتها ثقافة ما للثقافات الأخرى فإن دراسة هاتين الثقافتين قد تعوّض الطرح الذي يميل لعقد مقارنة بين القيم «الحضارية» و «البدائية» أو الذي يميل لتفسير انقراض حضارة ما بوصفه محض سوء حظ في سياق التطور. وباستخدامنا لهاتين الثقافتين سنصل لمنطقة تتجاوز الجدل الفج الذي يسيطر على خطاب المناقفة.

لقد كانت الثقافتان الكنعانية والإتروسكية مزدهرتين ومتطورتين أكثر من الكيانات الثقافية التي يقول التاريخ إنها سلبتها شرعيتها الحضارية. فللتقافة الكنعانية تأثير جلي في الحضارة اليونانية القديمة وفي تطور الديانات التوحيدية، كما أن الوجود الإتروسكي جعل بزوغ الحضارة الرومانية ممكناً. وجود هاتين الثقافتين كان مفصلياً وهاماً في خلق ومن ثم نقل الأحرف الأبجدية في خطوة نحت نحو التجريد المنطقي الذي استفاد من المنجزات الأولى للهيروغليفية والمسمارية. هذه الأبجدية كما يقول مارشال ماكلوهان Marshall McLuhan هي «آلية راديكالية» مكنت امتداداتها اللاحقة من تسخير «قوة شاملة ومنظمة» كما مكنت من تصنيف المعلومات وابتداع التبويب والعلوم المنطقية. ومهما تكن محدودة هاتين الثقافتين فإن الكنعانية والإتروسكية ما كانتا بالحق تعانين من ذلك الحس بالتمزق الذي يصف به ماكلوهان وآخرون نتيجة استعمال الأبجدية، ببساطة لأن النظام الخاص بهاتين الثقافتين لم يسع لتغريب الطبيعة كما أنه كان أقل هوساً بفكرة السيطرة. ومع هذا فإن ماكلوهان يعرّف الأبجدية «الروموزغريقية» (كما يسميها) بأنها نظام عالي الخصوصية يقارنه مع الكتابات «غير العملية» كما يصفها في الثقافات البابلية والمآينية والصينية (الصفحات ٨٧ و٨٤). هذه الخلاصة الاستدراكية تفترض إن أحرف العلة في النصوص اليونانية تجعل من اليونانية أول أبجدية حقيقية أو نقية كما يقول فيشر (Fischer ٩٧-١٠٨) أكثر من الفينيقية. في الحقيقة فإن اللاتينية استعارت الكثير من الأبجدية الإتروسكية والتي بدورها مثل الإغريقية الأولى استعارت مباشرة من الاختراع الكنعاني الفينيقي. غير أن بعض المعلقين الغربيين يقولون إن الكتابة من اليمين لليسار التي انتهجتها الإتروسكية هي استخدام «مكوس» أو متخلف كما يرى باركر ورأسموسين (Barker and Rasmussen ٩٧).. أما كلمة «فينيقي» فهي على الأرجح تسمية للكنعانيين الساحليين من كلمة: *phoinike* (ومعناها النخيل أو لون القماش الأرجواني، وقد تكون ترجمة لكلمة «كنعة»)، بالقدر نفسه الذي أصبح قوم الرسنة *rasna* هم الإتروسكيون في التسمية الغربية، ولذا فالتسمية «فينيقي» هي تمويه وتصنيف للكنعانيين وكانهم يختلفون عن الفينيقيين، والذي من شأنه لاحقاً أن يساعد علماء الدراسات التوراتية الذين يسمون لفصل الإسرائيليات من سياقها الكنعاني وكذلك استعمال «فينيقي» و«كنعاني» لأغراض قومية مغرضة. يعرف روبرت لوغان Robert K. Logan الأبجدية بأنها في أصلها كنعانية مقرأً بحقيقة استعارة الإسرائيليين لأساطيرهم رغم ارتكازه على البحث الديني في التدليل على صلاحية التوراة كمرجع تاريخي (انظر كتابه *Alphabet Effect* الصفحات ١٩، ٢٢-٢٣، ٨٢-٨٣). وفي الكثير من الدراسات العلمية وفي مجازات إعتراضية، لم يتم فقط الاستحواذ على حضارات ما بين النهرين ومصر القديمة وسوريا الكبرى والحضارات الأخرى بل تم وصف هذه الحضارات بالإنحطاط وبالجنش والإمبريالية والوثنية. يقول أب الدراسات التوراتية في منتصف القرن العشرين وليم فوكسول أولبرايت William Foxwell Albright إن إيادة الكنعانيين الوثنيين كان عملاً رثماً يشبه تصفية الهنود الحمر في أمريكا وإن هذه الإبادة مهدت الطريق لاستبدال الوثنية البدائية بفكرة التوحيد الرفيعة. ومع هذا فإن البرايت يمتدح الرومان المتفوقين لأنهم أصحاب «وثنية رفيعة». ويشكل الإمتياز الذي وسم به

أولبريت الوعي التوراتي جزءاً من « سرده التطوري » الذي يتراكم ويظهر - حسب اعتقاده - في القيم الغربية المعاصرة من مسيحية وديمقراطية وليبرالية ومنطقية .

ومع أنه من الأفضل قراءة التوراة دون حساسية تاريخية فإن طلاب الجامعات وحتى الناس العاديين مازالوا يتفنون على تاريخ وشروحات ألبريت ومدرسته الأثرية التوراتية . يقول مدير مؤسسة أولبريت في القدس الشرقية سيمور جيتن Seymour Gitin إن « البيت الذي بناه أولبريت مازال قوياً » . ومع تواصل الخلاف حول الآثار التوراتية كما في مناقشات ميرزوغ و مازار Herzog-Mazar فإن بعض الدارسين يحاولون تأطير الإدعاءات التوراتية في سياقات تجعلها وكأنها حقائق تاريخية مثلها مثل تاريخ الدول القديمة الأخرى في حوض المتوسط .

مصدر كل هذه التناقضات في الحضارة الغربية إنما يكمن في التعقيد الذي يميز المزيج المكون من العناصر اليونانية القديمة والرومانية واليهو مسيحية المنتقاة . هذا التركيب الثالوثي ينقل التاريخ بوصفه حلقة متناغمة ونظيفة من الأجيال والتأثيرات الحضارية الأخرى للتدليل فقط على عمق ثقافي وسوابق مدنية وحقائق مختارة تخدم هذا التركيب . ومجازة لذلك فإن البلاغة التي اقتضتها عملية إضفاء الشرعية على القوة خلقت تحيزاً واستقصاء في الوظائف مثل وجهة النظر تجاه الطبيعة واستخداماتها ، كما ولدت العدائية نحو الشعوب الأخرى . تلاحظ سيلفيا فيديريشي Silvia Federici و رباحثون آخرون أن التكتل المسمى « الغرب » و « الحضارة » ليس بأكثر من خليط استحواذي متداخل عضويًا مع عمليات الاقتصاد والتوسع الاستعماريين في القرون القليلة الماضية . وتستخدم « الحضارة الغربية » كل النظريات الداعمة لتوجيهها لإخفاء الثقافة وتقييدها بنهج تطوري عشوائي وفي ذلك تستغل الفلسفة والعلوم الإنسانية وحقولاً معرفية أخرى . وبذات الدور عبرت هذه النزعة المحيط الأطلسي لتصبح الأيدلوجيا الرسمية للولايات المتحدة (انظر Federici ص ٦٨) . فمنذ ١٤٩٢ اضمحلت النظم الإقليمية للتدخل التي سادت لقرون ٤٥٠٠ عام لصالح نخاعة العالم أحادي النظام في شمالي الأطلسي الذي يمثل « الهيمنة العالمية الأولى » على شكل رأسمالية متعددة الجنسيات (Dussel ٩-١٥) . وكما يصير ثوماس فرانك Thomas Frank فإن العولمة هي « رأسمالية سريعة تخلو من أي نظام إصلاحي » ، والتي تجيز عدم المساواة وتعيد إنتاج الأفكار القديمة عن الثروة الموهوبة من الله . والأسوأ من ذلك فإن أنبياء اقتصاد العولمة يعلنون أنها (أي العولمة) طريق المستقبل وهي بذلك مخولة للاستغناء عن الثقافات القديمة بوصفها من مخلفات الماضي . وعليه يصبح الجشع محبباً ، وثقافة العولمة هذه مكونة من تراكمات منمقة وخداع مزوق . وفي ذات الوقت تعتمد استراتيجية الحضارة الغربية على الخلط بين القيم الاقتصادية والمبادئ الديمقراطية وتفترض أن الشراء الذي أفرزته بوفرة عبر استغلال الطبيعة لهو برهان على نخاعة حقائقها وأخلاقياتها .

تواصل هذه الأزواجية المتجذرة خلق استقطاب مكثف بين البناء والتفكيك في الرؤى السياسية والثقافة والدين والادب ، وتتكشف في التوتر بين الهيمنة والمقاومة وبين اليقين والشك وبين الأسطورة والتوير في تراكم المصدق والزيف تتمخض عنه « الحقيقة » . والمدافعون عن صوت « الغرب » ينادون بـ « حماية » قوته من المعارضة السياسية والتهديد من قبل التعددية الثقافية القادمة من الداخل

(Huntington, ٢٠٤١-١٢). ويعاد تعريف التعددية الثقافية لتبرير استغلال المعرفة بوصفها «شغفاً فكرياً» وسرقة التحف القديمة بوصفها عمليات إنقاذ ثقافية. وكما يقولون «نحن» أصحاب الثقافة التعددية الثقافة الجدد لا أننا» تكشف المعرفة المدفونة (Paglia).

وتكمن خطورة مثل هذه الآراء التنقيحية في كونها تهدد كل تطور يحدث في التحليل النقدي. عبر المؤرخ جيفري باراكلو Geoffrey Barraclough عام ١٩٥٥ عن قلقه من التبعات الكونية لهذا «البناء الملقق» للحضارة الغربية، «قصة تركيب هذه الحضارة الجديدة» وقيمها، متسائلاً لماذا تثير كل هذا الدخان على الشاشة متشككاً في «وحدتها المزيفة» وأفكارها الاستقصائية المرفوضة من قبل الدراسات التاريخية، ورغم ذلك مازال معمولاً بها. هذا النمط عينه في عدم الاعتراف بالخطأ وفي احتمالاته المعرفية وهو ما أسمته سبيفاك Spivak بأنه «نوع محدد من الجهل الرسمي» السائد رغم عدم القناعة إجمالاً بقم هذا السرد الشمولي. وتبقى قيمة السؤال الذي أثاره رينيه ويلك René Wellek «هل بإمكاننا أن نكتب التاريخ الأدبي» وتساؤلاته عن التاريخ وعن «إمكانات المعرفة» (Literary History التاريخ الأدبي ص ٢٥٢ و Fall السقوط ص ٧٤). وبإجابته بالنفي عن سؤاله السابق فإن ويلك يوافق الطرح الجمالي بشأن فشل الرؤى التطورية والثابتة في تتبع خط الأدب الأوروبي الذي يُشاع بوحدة جذوره اليونانية والرومانية وفي «الدوام المنطقية» الناتجة من بعض نظم الانتقاء التي تُنتج مثل هذه الوحدة. فالتاريخ والتاريخ الأدبي يتشكلان من محض «سد الفجوات في النظام تكشف عنها طرق قديمة» وبذلك يتم صياغة المعرفة الجديدة في نفس القالب القديم. بعض النقاد المتأخرين أجابوا عن سؤال ويلك بنعم مربكة حيث أن النزاع عن النموذج المعرفة الموضوعية سيقود إلى اختلاس منطقي وذاتي ولانهائي (Perkins ١٨٥). البعض الآخر قلق بشأن الكيفية التي سيتم بموجبها ربط هذين التاريخين دون تعزيز أهدافهما الأيديولوجية (Fowler ١٢٩-٣٠). الأسئلة ذاتها تنطبق على الدراسات الكلاسيكية والتوراتية. هناك ميل دؤوب في الغرب لمزج المرجعيات الكلاسيكية بالمسردات التوراتية وكأنها كتب متقاربة لم تخضع لمؤثرات محلية مختلفة. هذه النداءات تتعارض مع المقترحات المتزايدة الساعية إلى رؤية المعرفة السائدة في الزمن الكلاسيكي بحسبها متشظية ولرؤية التاريخ بحسبه خيالياً بالضرورة وللفصل الحقيقة عن بلاغة السرد. وتعكس مجموعة من عناوين الكتب الجديدة عن وعي الباحثين أن السرد التوراتي مزيج من الأسطورة والجغرافيا التاريخية والخيال معقد بشكل غير محدود ولا يمكن اعتباره بشكل جدي بوصفه حقائق. مثال ذلك عناوين مثل «هل يمكن إعادة كتابة تاريخ إسرائيل؟» (Grabbe) ودليل مثل «التوراة كادب» (Gabel, Wheeler and York) و «علم الآثار والتوراة» (Laughlin).

وبدراسة هذه الثقافات القديمة دون الوقوع في أي من هذه النزعات التصنيفية وإعادة ترتيبها باستخدام أفضل أدوات الحقول المعرفية المختلفة وبالارتكاز على قرائن أكثر من البقايا المادية ويتنبع الجذور الخفية لعمليات النقل الثقافي، كل ذلك سيفضي بنا لتاريخ أقل استقصاء واستحواذاً. ولما كان الماضي مشوهاً فإننا نقف اليوم على حقائق تقتلها الانتقائية ولا تقر بفكرة الاعتراف المتبادل. فالاعتراف بالآخرين في النظم النزاعية للسيطرة لا يمكن بأي حال أن نق به ببساطة لأنه إما أن يكون

خاضعاً للضرورة السياسية أو أنه سيتم من باب الفضول الأنثروبولوجي وبذلك يكون متأخراً وليس بذي نفع إطلاقاً. ويتوظف بلاغة « القوة الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية » لتقوم الجور الذي توقعه القوة بدلاً من تحرير نسق هذا الخطاب سيوعي بالضرورة الاستمرار في إعادة إنتاج أو محاكاة الطرق ذات النزعات الاستحواذية والتسلطية. وبكشف تواطئنا في سوء استخدام القوة قد نحقق عقلاً يستوعب أطروحات تساهم في تبديل للمواقف وتلطيف لمكان الخلفاء.

الإتروسكية

سكن الإتروسكيون قبل الرومان في ما يعرف بالمدينة - الدولة في إيطاليا الحالية. وطبقاً للمصادر القديمة فإنهم هاجروا إلى إيطاليا من الشرق وتحديدًا من منطقة ليديا في الأناضول والأرجح أنهم قدموا من مناطق أكثر شرقاً. ولقد خضع تاريخ الإتروسكيين لعمليات صياغة ميثولوجية وافتراسات ممنهجة عن أصولهم الشمالية أو عن تطورهم محلياً. وما زالت الكثير من الدلالات اليونانية يتم إسقاطها على المصنوعات اليدوية الإتروسكية رغم أن ازدهار الحضارة الإتروسكية سبق بقرون ظهور « المعجزة » اليونانية. فمثلاً صورة للإلهة عشتار موجودة على لوح ذهبي كرسه ملك إتروسكي لها بأحرف إتروسكية وفينيقية حاول بعض العلماء إرجاعها للإلهة اليونانية أفروديت (Richardson ١٢٧-٢٨). وفي شيء قريب من ذلك فإننا نجد كلمة إتروسكي في الموسوعة البريطانية كمدخل فرعي تحت المدخل « الحضارات اليونانية والرومانية ».

وللمفارقة فإن عالم الآثار الإتروسكية ماسيمو بلوتينو Massimo Pallottino يقتبس من كتاب « التاريخ الطبيعي » لمؤلفه بليني Pliny في تقديمه لكتاب د. هـ. لورنس Lawrence . H. D « أماكن إتروسكية ». وبليني هذا روماني نخبوي عمل إدارياً في المؤسسة العامة وعلى قدر عال من البلاغة والثقافة وكان عالم أنثروبولوجيا يخلط الكثير من الترهات في كتاباته. كتب ذات مرة أن عمله التصنيفي المعرفي يأتي كضرورة لخدمة « مجد الأمة المسيطرة في العالم »، والطبيعة كما يقول معتزلاً هي « المادة العقيمة » التي يضطر لشرحها باستخدام مصطلحات بربرية وأجنبية ساذجة. يسأل لورنس لماذا يجب تصنيف كل الخبرات ولماذا كانت كل هذه الماكينة اللاتينية الرومانية وهذا القمع الناجم عنها، هذه الشهوة لفرض العقيدة وفرض المآثر وفرض البناءات واللغة والتقاليد الفنية؟ الكثير من النقاد لم تعجبهم تحليلات لورنس عموماً. وكتب عام ١٩٣٢ عن « القوة لتسمية الأشياء والقوة لنزع الاسم عن الأشياء » مخلصاً بذلك مركزية المنطق الغربي ومستقباً نتائج الأبحاث المعاصرة. ولم يتوقف أحد عند عباراته هذه حول الحضارة الإتروسكية. ويرفض لورنس التحيز الذي يرى في كل شيء إتروسكي بصمة يونانية: « لم يكن الإتروسكيون قط يونانيين أو هيلينيين ». ومع الوقت بات الكثير من الباحثين يتقبلون حقيقة لا يونانية الحضارة الإتروسكية فبالغة ليست من السلالة الهندية - الأوروبية وفي المصلحة فإن الديانة والثقافة والمواد الحضارية الإتروسكية تومئ لمنطقة مختلفة في الحضارة. بيد أن المؤلفين اليونانيين والرومانيين شوهوا سمعة الإتروسكيين لأسباب وطنية أو استخدموا صورههم لإحالات أدبية فرجالهم فاسقون ونساؤهم خليعات ومجتمعهم منحل.

ومصطلح مثل « فترة الاستشراق » يستخدم بكثرة لتفسير الحضور الشرقي في الإيتروسكية وذلك للتقليل من أهميته، وحتى حين يتسم البحث بالجودة والنزاهة فإن النتائج لن تخلو من مرجعيات حول التأثير اليوناني الأمر الذي يثير الكثير من التناقض واللامنهجية (Rohner ١٣٩).

ويفضح لورنس بذلك هذا النزوع نحو التشويه العرقي لأغراض السيطرة. يقول لورنس نحن نعتقد أن الإيتروسكيين أشرار لأن أعداءهم ومن سعوا لإبادتهم قالوا لنا ذلك. في قصيدته « شجرة السرو » يقول لورنس إن الشر الحقيقي يكمن في « إنكار الحياة كما تنكرت روما لآترويا وما تزال أمريكا الميكانيكية تنكر للملك الهندي مونتيوزوما ».

هذا التنكر قائم على تعظيم الذات فحسب كتاب لورنس: « بالنسبة للرجل المجتمع كل شخص في طريق جسده يجسد الشر » (٣٢). ورغم ذلك فإن القرائن تقول بأن الرومانيين اقتبسوا من الإيتروسكيين آدابهم وثقافتهم المادية وحولوا أحرفهم لكتابات لاتينية _ ذات الأحرف التي يستخدمها لورنس. وكما يبدو فإن الأسطورة الرومانية الشهيرة حول تأسيس روما قد تم اقتباسها من القصة الإيتروسكية حول إينيس الذي هاجر من طروادة. والمجتمع الإيتروسكي في نطاق نظام المدينة الدولة تمتع بفكرة المساواة التي لا بد وأننا نعتبرها متقدمة في أيامنا هذه: فهناك الآلهة التي على شكل امرأة تبجل ويمكن للعبيد أن يتحرروا ويرتقوا في السلم الاجتماعي والنسوة يشاركن في الحياة العامة، وكن مثقفات وكن يرقصن مع الرجال ويشربن معهم. لنتنبه إلى أن النساء والعبيد في النظرة الأرستقراطية لا يصلحون للتراجيديا. لم تكن الكيانية الإيتروسكية قائمة على القهر الوحشي بل على ثقافة دينية دمجت بين معتقدات الوافدين الجدد وأصحاب الأرض الذين لم يمارس بحقهم أي قمع من أي نوع بعكس ما حصل لاحقاً للإيتروسكيين والهنود الحمر. يمثل النموذج الإيتروسكي والنموذج الروماني نظامين متعارضين بالنسبة للوجود وللعلاقة مع الآخر.

وفي سبيل إعادة تركيب المجتمع الإيتروسكي يعتمد لورنس على البقايا المادية لهذه الحضارة. وبقراءة شواهد القبور والأواني وتضاريس الطبيعة يخلص لورنس إلى أن الحضارة الإيتروسكية تميزت بـ « الفطرة وبغزارة الحياة فيها » وبوفرة الفنون وتواضع في العمارة غير مثقلة بالشغف الذاتي. في قصيدة « شجرة السرو » يتخيل وجود الإيتروسكيين عبر موجات أشجار حوض المتوسط الحضراء الغامقة عمودية الشكل تتصاعد مثل اللهب وتعلق في ذاكرة الرحالة وتعبر عن الماضي السحيق والغامض. وبذلك يعيد لورنس الاعتبار للخيال الإيتروسكي بمعان حية. وفي شيء يشبه ردة الفعل على ثقافته المعاصرة يخلص لورنس إلى قوة الحياة الإيتروسكية في نفوس الناس العاديين ويقول « إيطاليا اليوم أكثر إيتروسكية من كونها رومانية » (٥١).

ويميل لورنس للاعتقاد بأن الحضارة الإيتروسكية « آخر موجات ما قبل التاريخ في حوض المتوسط ». فيها شيء يومي نحو مصر غير أنه يلاحظ أن الإيتروسكية تميزت بالبساطة أكثر من الحضارة المصرية. ويقدم جورج دينيس George Dennis أدلة واضحة على تشابه الديانة الإيتروسكية مع الديانة المصرية ومع نظم لاهوتية أخرى في الشرق. ودينس بذلك يشكل واحداً من أهم مراجع لورنس في ذلك. وربطت الأبحاث الحديثة بين المعتقدات الإيتروسكية ومعتقدات شرق المتوسط وما بين النهرين خصوصاً

فيما يتعلق بالالوهية وعلوم التنجيم (Burkert ٤٦-٥٣) . وليس هذا بالمستغرب في ظل الهجرات والتجارة وعمليات التأثر والتأثير التي ترددت عبر حوض المتوسط بين حضارات مصر وبلاد كنعان وبلاد ما بين النهرين والحضارات اللاحقة لها . وبهذا أزيل الكثير من الغموض حول تاريخ جزيرة كريت في الألفية الثانية (قبل الميلاد) بكشف صلاتها وقرباتها بجذورها ولغاتها ومركباتها الثقافية الفلسطينية السورية والمصرية . ولاكثر من ألفي عام أنتج الكنعانيون ثقافة متقدمة تميزت بإنتقائيتها العالية وفنيتها الرفيعة قبل أن تنتقل لتصبح قِيماً يونانية أولاً ومن ثم رومانية في القرون الأخيرة قبل الميلاد . والديانة الكنعانية هي الأب المباشر للديانة الإسرائيلية وهي بالتالي جذر كل الديانات التوحيدية (Tubb ٦٥, ٢٣٤, ٧٣) .

ومع هذا فالكتب التوحيدية مازالت تلحن الثقافة الكنعانية بالقدر ذاته الذي لعنت اليونانية القديمة والرومانية إتروريا وقرطاج . والأسماء الهيلينية والرومانية أصبحت أسماء الآلهة السورية والمصرية والاناضولية، فمثلاً إيزيس أصبحت ديمتر وبعد ذلك مريم العذراء، وأدونيس الذي كان للناس بيبكره في بيت لحم يمكن ربطه بمكان ميلاد المسيح . وأدونيس هذا له تجليات مختلفة على شكل تموز وبعل أيضاً .

وقبل ذلك كانت ديانة يهوه قد حاولت طمس الآلهة الكنعانية مثل بعل وعنات عشيرة زوجة إيل وام الآلهة حتى أن القصة التوراتية لا تنكر أن إيل أضحي هو كبير الآلهة وإله إبراهيم وملكي صادق ملك «أور سالم» (القدس) في القصة التوراتية . حتى أن كلمة «إسرائيل» تعني «إيل يحكم» . وبطريقة مختلفة ظهرت المعتقدات الكنعانية في المسيحية في علاقة التوازي بين بعل بوصفه ابناً ووصياً على عرش إيل الأب في الأرض وبين اكتمال المسيح وتحوله لإله (MacLaurin ٨٢) . وبذلك جسد المسيح في فلسطين نموذجاً ثقافياً شعبياً مقموماً حاز الاعتراف في النهاية . ولم يزل فلاحو تونس حتى القرن الرابع بعد الميلاد يصفون أنفسهم ككنعانيين (Lemche ٥٧) . ولم تختفِ الهوية الكنعانية حتى قدوم الإسلام في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع بعد الميلاد .

بيد أننا لا نستطيع أن نخلص بأي شيء أساسي من هذا الوجود . مثل الإيتروسكيين فإن الكنعانيين يبدون في ظلال أشجار السرو القائمة عندنا أيضاً، نستظل تحت أشجارهم ونقطف زيتونهم وتنهم وعنبهم، ننظر الأمطار التي سيجلبها بعل وهو يقود الغيوم، ومازالت حتى يومنا هذا كلمة بعل تشير للأرض التي تسقى بماء الأمطار والمراة التي قد يطلق عليها «بعلة» تناذي زوجها بـ «بعلي» . ومازلنا نستخدم أسماء أمانتهم . وفي بعض القرى يتم استجلاب الإخصاب عبر تقديم القرابين المقدسة وفي بعضها أيضاً تحرم الحرافات قطع الأشجار .

قد تبدو ثقافة المنطقة أكثر تعقيداً، وساكنوها من أجناس مختلطة ودياناتها استقصائية أكثر والهويات فيها ممزقة أكثر ومشغولة باستعمار الذات والاستحواذ الثقافي ، غير أن حياة الناس مازلت تتمسك بجذورها التاريخية العميقة . وتظهر هذه الجذور في إشارات صغيرة، في طقوس الزراعة، في الأيقونات ثنائم العلاج البسيطة، في الأمثال والعبارات، في الوجوه والعيون . ليس بوسع حرارة العقيدة ولا ضبابية التاريخ أن تزيل الأثر الكنعاني الباقي، فالحروف الكنعانية ما برحت تظهر في النصوص

وتراثهم يعيش في الاساطير والديانات التوحيدية التي أخذت الكثير منهم.

الاعتراف السياسي والحذف المنهجي

لا يشكل الاعتراف السياسي المعاصر في الغرب بهذه الحضارات أكثر من مفهوم ونتاج لتاريخ الغرب ونظامه السياسي الراهين. لننظر إلى أي مدى تلوثت النقاشات والمقايضات - وقد تتبادل الأدوار - مع حاجات القوة وموازينها ورغباتها. وتسجل ويندي براون Wendy Brown أن «الخطاب الليبرالي عادة ما يعيد استعمار الهويات السياسية بوصفها مصالح سياسية». من جانب آخر يعكس شارلز تابلور Charles Taylor في مقالة له بعنوان «التعددية الثقافية» مثل هذا الخطاب في منطقة «شمال الأطلسي» لتأسيس اعترافه بالحضارات الأخرى إذ أن فلسفته المنطقية تخونه حين يهاجم «النظريات شبه النيتشوية المشتقة عادة من كتابات فوكو أو دريدا والقاتلة إن كل الأحكام ذات القيمة لابد أن ترتكز إلى قيم مفروضة أو مدعومة من قبل القوة». يعتقد تابلور أن مثل هذه النظريات تخون جوهر الاعتراف في سبيل «الاحترام المظهري» وتحط من قدر المعترف به. يبدو جلياً بأنه (أي تابلور) يعتقد أن الحق الذي يمجبه يتم الإقرار بالثقافات الأخرى إنما يكمن في أن ثقافته الغربية هي التي تمنح الاعتراف بالقيمة الحضارية. وكما يعلق على ذلك جيرد بومان Gerd Baumann فإن نظرة تيلور السلطوية تنعكس أكثر في تبرير الأخير لنظام اللغة الواحدة المتبع في مقاطعة كوبيك (في كندا) كحاجة تنبع من عدم التكامل بين «نظرتين للمجتمع الليبرالي» ويقصد النظرة الإنجليزية والنظرة الفرنسية.

هل تعبر هذه الفلسفة عن معاني القيم الديمقراطية الليبرالية أو أنها كما اقترح لورنس مجرد معايير «ميكانيكية» للنجاعة؟ لقد بنت روما القديمة فضيلتها على المجتمعات الأخرى وعلى محاربة أي دولة منافسة لأقتصادها، مستخدمة مفهوم «الحرب العادلة» (Errington ٤) ، وهو مفهوم لم يزل قيد الاستعمال حتى اليوم في الغرب. أما أحد أشهر فلاسفة القرن السابع عشر جون لوك John Locke (1632-1704) فقد وجد المبررات الفلسفية للدفاع عن «الحرب العادلة» التي شنتها الشركة الملكية الأفريقية البريطانية على سواحل أفريقيا لاستعباد الأفارقة. ومفاهيم لوك عن الحرية والبحث عن السعادة - أو ما أسماه «السهولة» في كتابه الشهير Essay - كانت الملهم الأول والأساسي لبيان الاستقلال الأمريكي، كما استخدمت مقولاته لتبرير العبودية في أمريكا. وبالحصول فإن ثقافة تبدو إيجابياً مؤيدة وعادلة لهي قاسية بالأساس. وحين نغزو نجاحها لأخلاقتها وشرعيتها فإننا نسلم بصواب ما فعله جون سميث John Smith مستعمر فرجينيا وكورتيز محتل مكسيكو اللذين خططا لتدمير كل شيء حتى ولو قام سكان البلاد الأصليون بإنتقاذ المستعمرين ورحبوا بهم - ضيافة لم يملك المستعمرون إلا أن هزئوا منها. وسجل المذابيح والجشع والخداع واضع ويجب أن يدفع بالغرب إلى الاعتراف باخطائه ويغير منهجه في تقدير الآخرين. لكن هذا التغيير يقتضي «فصل الحقيقة عن أنماط السيطرة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتي تعتمل فيها في الوقت الحالي» حسب ما يرى فوكو (Foucault "Truth" ١٣٣).

ومثل تايلور ينظر ستيفن رو كفلر Steven Rockefeller للمغرب وكأنه مرجع القيم ويدعو لعملية تحويل ديمقراطية ومفتوحة « تتحدى كل الثقافات التي تتغاضى عن كل القيم الثقافية والأخلاقية التي لا تتوافق مع قيم مبادئ الحرية والمساواة والبحث الدؤوب والتجريب عن الحقيقة والحياة الرغيدة ». هل حقاً يشمل هذا كل الثقافات ؟ ليس الأمر بهذه الأريحية لأن رو كفلر يفترض أن « النقاشات التي تؤازر وتدافع عن قيم الكرامة المتساوية في الديمقراطيات الغربية مازالت تعكس تأثير القيم التوراتية القديمة والقيم اليونانية الكلاسيكية والقائلة بأن ثمة شيئاً مقدساً في الشخصية الإنسانية ». في هذه القراءة فضول غير متجانس : فالثقافة الأكثر تأثيراً في اليونانية القديمة هي الثقافة الأكثر لعة في التقاليد التوراتية، وأقصد الكنعانية بالطبع. وحيث أن اليونانيين أخذوا (بالإضافة للابجدية) نظام المدينة الدولة من « الفينيقيين » فالنتيجة أن الديمقراطية والقيم السياسية اليونانية الأخرى التي نمجدها ذات جذور فينيقية (أي كنعانية) وربما بابلية.

وسيفيدو فهمنا العادي للموروث التوراتي مشكوكاً به كلما نظرنا إلى قصة الاستيلاء على أرض كنعان. بعض التوراتيين حاكوا نظريات تبين كيف كان المحتلون عادلين وأخلاقين وديمقراطيين في الاستيلاء على المدن / الدول الكنعانية والمذابح التي ارتكبتها الإسرائيليون القدامى بحق سكان البلاد الأصليين. وبالطبع فإن لما كينة الصناعة التوراتية منطقها الخاص في مثل هذه الحياكة. إنه لمن المصادفة المبالغ فيها أن نعر في ثلاث روايات عن احتلال أرض الآخرين يتم فيها استخدام النساء فيما يشبه السقوط العكسي، ثلاث نساء : المكسيكية دونا مارينا والهندية بوكاهنتس والكنعانية رحاب- يتم استخدامهن عميلات للغزاة ليسمحن لهم بالمرور لاغتصاب الأرض ومن ثم تندمج هؤلاء النسوة في مجتمع الغزاة. ورحاب بالكنعانية تعني الرحابة والترحاب. ولقد عبر اليونانيون عن احترامهم للسلطة المعرفية الكنعانية / الفينيقية والمصرية غير أن هذا الاحترام تبدل لاحترار لهذه السلطة خلال فترات ظهور الوطنية في القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد. في سياق آخر (أي في التوراة) أضحق الكنعانيون شياطين يجب تصفيتهم. وتأسيساً فقد تكس كل الخلط التاريخي الذي فبركته الإسرائيليات لتبرير عملية استيلائها على الأرض ولتعمير آثامها على كاهل الكنعانيين الذين أصبحوا في ظل هذه الفبركة التاريخية جنساً مكروهاً في التاريخ (Redford ٢٣٧). اليوم يعاد إنتاج مثل هذه التناقضات المتكررة في البناء التوحيدي المنحدر في مصادر ثلاثة مختلفة في الحضارة الغربية تعزز من نظام احتكار القوة. في ذلك يرى ضحايا الخيال التاريخي بأن ثقافتهم قد تم اختلاس موروثها مثلما حدث مع الحضارة الإثروسكية والكنعانية، وأضحت المعلومات الراشحة عنهم مشوهة وشحيحة.

القليل من الباحثين

كيف يصبح الباحث مثار خلاف ؟ بالنسبة لكاتب مثل مارتن برنال Martin Bernal مؤلف كتاب « أثينا السوداء : الجذور الأفروآسيوية للحضارات القديمة » و كيث ويتلام Keith Whitelam مؤلف كتاب « اختراع إسرائيل القديمة : طمس التاريخ الفلسطيني » فإن الإجابة عن الآلية التي يصبح فيها الكاتب مثار خلاف إنما تكمن في الطريقة التي تفاعلا بها مع التحول في النمط المعرفي.

فكلاهما تعرض لحملة انتقادات واسعة لأنهما حللا التكوينات النظامية للتاريخ وبالتالي جاهرا بصيغة اعتراف جديدة. وكان قبل ذلك والتر بيركيرت Walter Burkert قد لاحظ أن أي نقاش يسعى «لربط بين الإغريقية القديمة والشرق» سيجابه بمواقف محصنة وسيقابل باستياء واستنكار. وفي هذا السياق يعدد بيركيرت مجموعة من الاستراتيجيات التي يتبناها المدافعون عن التقاليد تجاه الباحثين المخالفين، ومنها «الاحتواء» «الإنكار» و«خطوط دفاعية جديدة» في محاولة لتقليص حجم الاكتشافات في مثل هذه العلاقة. وعليه فإن الكثير من الأفكار التي يطرحها برنال في «أثينا السوداء» قد تم بحثها في دراسات سبقت صدور كتابه. وانصب جهد البحث في كتابه على توضيح الجهود الأكاديمية الصلبة التي خلقت أسطورة اليونان القديمة في تربة آرية محضنة مع إخفاء الأثرين المصري والفينيقي السابقين. خلال ذلك يوثق طبيعة الاعتراف بالفضل في المنجز الثقافي الغربي مثل الإقرار بمساهمات حضارات بين النهرين - بافتراض أنها حضارات غير سامية - بدلاً من الإقرار بمساهمات الفينيقيين الساميين. وعليه كما يذهب برنال فإنه من الضروري ليس فقط إعادة التفكير في الأسس المكونة للحضارة الغربية بل من الضروري أيضاً الإقرار والاعتراف بتشرب كل النصوص التاريخية بالمصرية والشوفينية الأوروبية.

بيد أن برنال يستذكر بعض المراجع القديمة التي تقر بالدين اليوناني للحضارة الكنعانية / الفينيقية والمصرية. فـ كادموس المذكور في مسرحية أوديب (الذي وإسمه بالكنعانية «قادم» أو «قاظم» يعود بجذوره لمدينة صور (Tyre) هو الذي خلق مدينة طيبة اليونانية Thebes وهو بالتالي من نقل الأبجدية واختراعات أخرى لليونان. واخت كادموس يوربا Europa التي يخطفها زيوس الإله على شكل ثور اسمها يعني «الغرب» أو «المساء» في الكنعانية (Burkert ١٥٣). وتكشف بقايا إحدى المزهريات من القرن السابع قبل الميلاد عن يوربا بزي شرقي. وأثينا عادة ما يتم ربطها بالإلهة المصرية نيت أو الكنعانية عنات وعادة ما يشار إلى ابنه كادموس «سيميل» هي أم أوزيريس وهو دينوسيس باليونانية. وستتعدد الحكمة حين نضيف المساواة لـ كرونوس «إيل» الخالق في البانثيون الكنعاني و مساواة زيوس ببعل إله الرعد والمطر. وفي الديانة اليهودية الإسرائيلية الكثير من الخصائص التي نقول بأنها ليست أكثر من تنويع على الديانة السورية الكنعانية: إيل إله الآباء و يهوه إله الطقس وفكرة المجمع الإلهي أو هيكل سليمان لا يخلو من جذور كنعانية فهو مكان كانت تعبد فيه الآلهة الكنعانية (Niehr 49-65; Smith 7-26; Armstrong, History 14-17;25; Cross Metzger and Coogan 5;Mullen 238). قد توصف أهداف بيرنال السياسية المتمثلة في «تخفيف العنجهية الثقافية الأوروبية» بالغة بيد أن جهوده للكشف عن المقاربات والمجاورة بين الديانات اليونانية والكنعانية والمصرية تشكل حلاً لغموض اكتنف مطولاً قلقاً أكاديمياً ذا قيمة ولم يتم المجازه حتى وقتنا هذا.

وحقيقة أنه لم يتم احتواء برنال ولا تجاهله فمردها أنه باستخدامه لكلمة «سوداء» إنما يطنطن على «الحرب الثقافية» والاعتراف السياسي السائد في الولايات المتحدة. هذا التركيز من جانبه سمح باستخدام نظرياته من قبل الباحثين الأمريكيين من أصول أفريقية كما قاد للتحريض من جانب

آخر على ما يسمى بالمركزية الإفريقية. أهداف برنال الأخرى والمتمثلة في مهاجمة العداء للسامية أدت به للخلوص لعبارات معقدة ومربكة. فهو يرى في إسرائيل أنها دليل على «الاستقلال الذاتي اليهودي» الذي يعري النازية ويرى فيها في الوقت ذاته «معقلاً» للامبريالية وللحضارة الغربية. من جانبه فإن جاكس بيرلينبلو Jacques Berlinerblau لا يستطيع أن يفهم دمج برنال لليهود مع الفينيقيين ويسرد دحضاً لذلك القرائن التوراتية (١٦٢-٧٧). يمكن المفتاح لفهم موقف برنال في افتراضه بالوحدة الكنعانية الفكرة التي ورثها عن باحثين مثل أستور Astour, C. M. و جوردون Cyrus Gordon افتراض يعاد تقديمه بشكل مختلف في مرات عدة من قبل حركة مرتدة في الصهيونية تدعو إلى «كيانية علمانية» تساوي بين كل الأقليات غير العربية بدلاً من إقامة دولة يهودية دينية عنصرية مرجعيتها مجرد مفارقة تاريخية (Diamond) وانظر أيضاً كتاب Shavit حول «الكنعانية» والإسرائيلية Silberstein حول نقاد ما بعد الصهيونية). ويشير برنال بوضوح بأن مشروعه يتلخص في دعوته لليمين اليهودي بالرجوع للتقاليد اليهودية القائمة بالتعاطف مع كل المضطهدين. وعليه فإن النقاش الذي يثيره برنال يتتبع الانقسامات التي تطورت في صفوف المتحدين «بالكنعانية» فيما يمكن النظر إليه كنوع من الاستحواذ اللطيف. وكما تقول سارة مور Sarah Moore التي رغم اختلافها مع برنال تسجل بأن فضيلة ما قام به تكمن في أنه أثار نقاشاً صحياً ومسائلاً للذات بين علماء الكلاسيكيات. فالنقاد قد يختلفون في إذا ما كانت اثنتا سوداء الجلد أم قسحية وقد يتعثر المختصون في طريقهم في البحث عن اللغويات في تتبع الكلمات، رغم ذلك تظل رسالة برنال أعمق من محدوديتها.

بالنسبة لويتلام Whitlam فإن البحث التوراتي عبارة عن توسيع للخطاب الاستشراقي مدعوماً بمصادر مؤسسية في أمريكا وأوروبا وإسرائيل (٢٣٥، ٢). وبالرغم من استعماله لمنطقه في الاستشراق فإن ويتلام ينتقد الباحثين الفلسطينيين لأنشغالهم بالتاريخ المعاصر وتركهم للتاريخ القديم للآخرين ليعيشوا به. وتكمن المشكلة في الأبحاث ذات التوجه التوراتي هو افتراضها أن النصوص المكتوبة تشكل أساساً لكتابة التاريخ. وتحديداً فإن إسرائيل القديمة في الدراسات التوراتية قد تم تأسيسها بحثياً من قراءات مضللة لتقاليد توراتية منفصلة عن الحقيقة التاريخية وبالتالي تقدم تبريراً نموذجياً لما تصوغه الأجنحة الصهيونية المعاصرة. إضافة إلى أن الباحثين التوراتيين ويتجاهلهم للتحول في القراءات الحرفية للنصوص القديمة واصلوا تجاهل حقيقة أنه «في المنظور البعيد فإن تاريخ إسرائيل القديمة ليس بأكثر من لحظة في التاريخ الفلسطيني الطويل» (٤-٥). وعليه فإن المركزية التوراتية في البحث تجبر الدراسات الأركيولوجية لشرح التوراة خصوصاً في العصر الحديدي وهي إنما تلوي عتق البحث الأركيولوجي. وخلال ذلك تخفي كل دليل يناقض بحثها عن وهم كيانية إسرائيلية. وبالتالي فإن شعب فلسطين الذي واصل بقاءه يتم اقتصائه من التاريخ ويظل محجوباً ومجهولاً أو في الأحسن يتم تقديمه باللاجذري من وجوده أو بوصفه عابراً تم محوه خلال مسيرة التطور التاريخي أو بأنه يعوزه الوعي والإدراك (٧٨-٧٩، ٢٢٨، ٢٣٥).

يتبنى ويتلام خطاباً جديداً بخصوص التاريخ الفلسطيني يعطي الفرصة لسماع صوت السكان

الأصليين ويستعيد شمولية التاريخ. و « يظل التحدي الأساس في القدرة على إعادة اكتشاف التاريخ الثقافي الغني لفلسطين القديمة الذي سيدل على نصوصه المكتوبة وتقاليدِه - بما في ذلك التقاليد التوراتية - وعبر بقايا المولد الحضارية عن منجزات شعوبها المتعددة وبالتأكيد فإن هذه فكرة تستحق الجهد والمثابرة » (٢٣٧) .

مختارات من نصوص الاعتراف

عادة ما يتوخى المرء منا في أنطولوجيات الأدب العدل في توزيع المواد الثقافية وفي التعليق عليها لتغذية العقول الشابة معرفياً . غير أن هذه ليست الحال في الإنطولوجيا الشهيرة المعنونة بـ « أنطولوجيا نورتون للروائع الغربية : التقاليد الغربية » (Masterpieces) . في البداية لنسجل بأن العنوان الفرعي - التقاليد الغربية - مشوش هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن ملحمة جلجامش يتم اختيارها ضمن هذه المجموعة وهي ليست أكثر من عمل جاء من بلاد ما بين النهرين في الألفية الثالثة قبل ميلاد المسيح وحمل أفكاراً هامة ومثيرة مازالت تعتمل في رحم الثقافة . بالإمكان التسليم بأن جلجامش يعود للتقاليد الغربية لو تم نسب الاعتراف بعالم الملحمة الأصلي وناسها وماضيها وحاضرها أيضاً . غير أن مقدمة الأنطولوجيا لا تشجع مثل هذا الأمل . ولو أمكننا ازدياد الفكرة فإن المقدمة تدمج بين ثلاث تقاليد رئيسية وبين كل البدع وكل المسكوت عنه المرتبط بها، مولدة بذلك تناقضات لا يدركها كاتبو المقدمة . تقول المقدمة :

« أدب العالم (حوض المتوسط من ٨٠٠ قبل الميلاد حتى ٤٠٠ بعد الميلاد) وبغض النظر كما نعي ذلك أو لا نعيه يشكل أساس الكثير من مؤسساتنا وتوجهاتنا وأفكارنا ، هذا الأدب مكتوب بلغات ثلاث هي العبرية واليونانية والرومانية . الشعوب التي تكلمت بهذه اللغات الثلاث بنوا حضاراتهم في أماكن وأوقات متفاوتة ، غير أن ازدهار حوض المتوسط بوصفه وحدة سياسية واقتصادية (تحت سيطرة الرومان) جعل من اختلاط واحد منهم بالآخر ممكناً وخلق خليطاً تلاقت فيه آراؤهم ، الخليط الذي أوجد أسس الفكر الأوروبي اللاحق . »

وهكذا يتم توصيف السيطرة الرومانية على أنها أسبقية ومفارقة تاريخية وتوالد ذاتي فيما يتم نفى أي تبادل وتلاقح ثقافي أو يتم تهميشه مثل الأناضولي والكنعاني / الفينيقي والقرطاجي والإتروسكي وتضحي الثقافات الأخرى وكأنها لا تنتمي للخريطة المعرفية . هل حقاً يوجد مثل هذا التاريخ الذي تطرحه الأنطولوجيا ؟ المسردات الأسطورية تصبح تاريخاً . « العبرانيون في أول أيامهم كانوا خدماً في الحكومات المصرية قبل الخروج . » و تقول المقدمة « آباؤنا الأوائل » الهيلينيين تكلموا لغة « تنتسب لعائلة اللغات الهندوأوروبية العظيمة » (٣-١) . هذا إضافة لمزاعم أنطولوجيات أخرى مثل أنطولوجيا « أدب العالم الغربي : من العالم القديم إلى عصر النهضة » التي تضمخم وتبالغ في هذه المزاعم في مقدماتها « Ancient World » .

كتب نصوص الأدب العالمي المطبوعة أمريكياً حتى تلك منها التي تتحدث عن الانتهاكات العرقية توضح صعوبة أقلمة الوعي الجديد لاحتاط معرفية قديمة ضمن انساق سياسات التعددية الثقافية .

حين يتعلق الأمر بشرق المتوسط خاصة فإن وجهات النظر المتناسقة والمتناغمة والمسروقات الأسطورية ستعترض بحدّة مع الاكتشافات الأثرية والتاريخية للمعاصرة. فمثلاً تصف مقدمة للتوراة في أنطولوجيا باسم «آداب العالم» صدرت مؤخراً عام ١٩٩٩ كيف «ميز اليهود أنفسهم عن جيرانهم ثقافياً» في الدين وفي قضايا أخرى مختلفة. وتذهب الأنطولوجيا للقول «وعند قرابة ١٠٢٠ قبل الميلاد وحين لم يكن اليهود أكثر من شبكة مؤلفة من إثنتي عشرة قبيلة مترابطة مع بعضها البعض استطاعوا الإطاحة بالكنعانيين وأسسوا مملكة إسرائيل... ويعتبر تحررهم من العبودية وعودتهم لموطنهم بقيادة موسى وإعادة السيطرة على البلاد بقيادة يوشع ملحمة بطولية ذات بعد قومي. وهي ليست مؤسسة لجذور دولة إسرائيل المعاصرة فحسب بل إن لها أصداء كونية» (Hebrew Bible, ٩٤-٩٦).

إن هذه القصة من شأنها أن تنحي جانباً مئات السنوات من البحث الأكاديمي وتطيح بأي مسألة إنسانية قد تطرح في وجه الروايات التوراتية. إن قصة الخلق والطوفان والتشريعات والخروج وقصص يوسف وموسى والأناشيد والمزامير كل هذه لها سوابق وفي بعض الأحيان بالدقة ذاتها في الآداب المبكرة في بلاد ما بين النهرين وفي بلاد كنعان ومصر. إن من شأن أي مقارنة لليهود بشعوب وجدت قروناً عدة قبل تطور اليهودية حين كانت عقيدة يهوه لا تختلف كثيراً عن تقاليد البانثيون السوري الكنعاني بوجود آلهة للرعد والمطر في قمة البانثيون، من شأن مثل هذه المقارنة أن تمحو كل الميزات التي توضح الاختلاف في معنى وتعريف كلمات مثل عبري وإسرائيلي ويهودي واستعمالاتها المختلفة في سياقات تاريخية وكونولوجية. تكشف كتابات فينيقية من القرن الثامن قبل الميلاد وجدها مستكشف إسرائيلي في صحراء سيناء خلال الاحتلال الإسرائيلي لها. وتشبه هذه النقوش المكتشفة في «خربة القوم» عن صلوات للإله إيل وللإله بلع والإله يهوه ونظيرته المؤنثة عشيبة وكما يذكر الكثيرون فإنه بعد اكتشاف ذلك جرت محاولات عدة لشطب كلمة عشيبة من النقوش المكتشفة لطمس أي وجود لأي علاقة وثنية مرتبطة بإسم الإله يهوه (انظر ; Toorn, Becking and Horst ١١; Dijkstra; de Moor; Asherah ١١; Hadley 106-55, 206-09). وفي ترجمة زيف ميشيل Zeev Meshel لكلمات مثل إيل ويهوه

في النقوش على أنها «الله» خلط لعقيدة يهوه مع التوحيدية. هذه الأنطولوجيا وحين تحرر قصص التوراة بعد ذلك تقوم بتغييرها. لاحظ مصطلحات مثل «الإطاحة بالكنعانيين» والذي يقترح بحثاً ما عن قيم الحرية في المجابهة المقترضة. كلمة مثل «وطنهم» قبل كلمة مثل «موسى» غريبة و يوشع «يعيد السيطرة» بدل «يسيطر» ليست بأكثر من طبقة جديدة يتم إضافتها لتوصيف بلاد تعود بالكامل لشعب آخر تم ذبحه بالمحصلة. وفي هذا السياق يتم إضافة كلمات مثل «ملحمة بطولية» و «أصداء كونية» يفرض التأثير على القارئ وكسب مشاركته الوجدانية لصالح القصة. وجهة النظر هذه لا تمثل شيئاً للشعوب السوداء في جنوب أفريقيا الذين وكما يقول تاكاستو موفوكنج Takasto A. Mofokeng فإن التوراة بالنسبة لهم تمثل «أداة أيديولوجية للكونولونيلية والقهر والاستغلال» الشيء ذاته ينسحب على سكان أمريكا الأصليين

الذين بحسب روبرت آلن وريور Robert Allen Warrior « يقرأون سفر الخروج بعين كنعانية » (Prior ٤٣، ١٠٥) . وتأتي الأنثولوجيا على العديد من الأفكار والقيم الشائعة بين المدافعين عن هذا التاريخ مثل البدعة التوراتية حول التطور الزمني – كما لو أن الأجداد الأوائل للإمبراطوريات العظمى في بلاد ما بين النهرين ومصر لم يدركوا أن الأيام والسنين والعصور تتتابع وتلاحق . يقولون إن التوراة أو اليهود ابتدعوا فكرة تطور الزمن المتلاحق . هذه الرؤى بالطبع تسيء للآخر ومن المؤكد أنها لا تدعو لفهمه .

بعض الباحثين يتجنبون التمثيل الجغرافي المبتدع والاحادي في رؤيته ويلجئون لصياغة تاريخية تكشف كيف سكن الإسرائيليون بين الكنعانيين وكيف اقتبسوا طقوسهم « الدينية والدينية » لتطوير عقيدة يهوه بعد ذلك في القرن السادس قبل الميلاد (Nagle ٦٦) . وعليه أصبحت التفسيرات المختلفة ممكنة . وكان عالم المصريات رولند رديفورد Roland Redford قد قدم بعض الرؤى التاريخية الدامغة حيث أشار إلى المفارقة الكامنة في استخدام قصص وذكريات فلكلورية في الحكايات العبرانية واليونانية مثل الخروج والإقامة . يقول « يشكل الخروج نوعاً من قصص النشوء التي يروي فيها العبرانيون قصة استيطانهم في الأرض والتي بدورها أي هذه القصص تفتقر لأي تقاليد عبرانية خاصة حيث أنهم كانوا بسبب افتقارهم لهذا التراث قد اقتبسوها من الثقافات القديمة التي كانوا يحاكونها حد النسخ » (٤٢٢) .

كنعان وأوغاريت والدراسات التوراتية

بشكل عام فإن التوراة ليست أكثر من مجموعة من القصص جمعت من خبرات قديمة في شرق المتوسط وتم تنقيتها وأقلمتها لتوافق بعض الرؤى العنصرية لاحقاً ، وأصول هذه الحكايات أصلاً تعكس المفاهيم الأساسية في مسيرة القدر البشري . وأقلمتها بالطبع قصد له أن يفرز طروحات منتقاة وهوس خاص . النقاد الحاذقون عادة من يذكروننا بأن الأصالة في الدراسات القديمة لا تقصي عملية الترجمة والمحاكاة ، وكما نرى في الكتابات الكلاسيكية حول الإيتروسكيين والتي يجب أن ننظر إليها بحذر فإن « المحاكاة » والنقل في الآداب القديمة كانت مقبولة بالتمام . وعليه فإن انتقال الأبجدية قبل أربعة آلاف عام بدورها ولدت « التعليم » ، لذا فإن « الأدب الشرقي الكلاسيكي » كان له تأثير على الملحمة والقيم الدينية عند هوميروس (Burkert ٩٥ أنظر أيضاً Penglase) . كان ينظر للتوراة بوصفها وثيقة نادرة وعمل تاريخي في عصر من الجهل ساعد في فصل التوراة عن بيئتها ومناخ تأليفها ، غير أن العقل الناقد لا يمكنه أن يقبل هذا الافتراض . وبالرغم من الدوافع الخاصة التي شكلت التوراة مازال البعض ينظرون إلى نصوصها وكأنها حقيقة دائمة تشكل مصدراً للبلاغة المقدسة . هذا الشعور للتوارث بالعصمة من الخطأ نتج عنه تفسيرات لا متناهية ودوران في الرأس وحلول مخترعة للتعارض الكبير بين النصوص وللتعارض التاريخي مع النصوص . من شأن هذا الافتراض بالتمييز والندرة أن يمنع أي تقدير متزن لتقليد ما ربما لم يقطن المؤلفون الأصليون لاختلافه عن محيطه .

ما زال الخلاف حاداً بين الدراسات التوراتية القديمة والجديدة . وبمسح لمداخل كتاب دليل أكسفورد للتوراة تحريره بروس متسجر Bruce Metzger و مايكل كوجان Michael Coogan يتضح هذا الخلاف بين من يريد أن يقول وبين من يريد أن يتجنب القول . بالنسبة لما يوجه للجمهور فهناك الكثير من الإنكار والبلاغة القديمة – التلفزة الإنجيليكية، الأغاني التوراتية، المؤسسات الدينية والسياسيين واستعادة رومانسية للمقصص كما يحدث في فيلم « أمير مصر » (Prince of Egypt) . هذه التوجهات الشعبية عادة ما تعزز صور نمطية قديمة جديدة حول الكنعانيين والمصريين والفلسطينيين والبابليين بوصفهم أشرار وغير حضاريين وفاسدين وخطيرين بالتتابع . الكتابات الغربية الشعبية والأكاديمية ساهمت في هذا التشويه في عبارات مثل « الفلسطينيين » التي تصف حضارة جاهلة وفجة ومتطفلة (حتى اليوم ما زالت المعاجم تربط بين كلمة Philistine وبين هذه المعاني السيئة) وعبارة « برج بابل » تشير لمساوئ التعددية الثقافية في التعليم وعبارة مثل « مومسات بابل » تشير للنائد المتحذلقل . الاخطر من ذلك هي المحاولات لعصب عيني المعرفة ونشر بعض الاساطير كما ظهر في المطبوعات المعاصرة .

شكل اكتشاف الألواح الأوغاريتية في راس شمرة من قبل فلاح سوري عام ١٩٢٨ توضيحاً للعلاقة بين الديانة الكنعانية والديانات التوحيدية الأخرى . هذه الألواح التي تعود للقرن الخامس عشر والرابع عشر قبل الميلاد عززت فهم العلماء للغات السامية . كما شكلت توازياً قاسياً للتوراة وأعطت مفهوماً جديداً ومتنوراً للتاريخ الديني . وتطور « يهوه » يعود بجذوره للبائثيون الكنعاني والإحالات التوراتية للالهة باتت أكثر وضوحاً . النصوص الأوغاريتية مكنت من ترجمات دقيقة لصفحات من التوراة لم تقرأ جيداً من قبل أو فهمت خطأ . ويجب تصحيح المزمور ٨٢ ليقراً « يقف يهوه في مجلس إيل ليقول حكمه للأكهة » . أي أن « يهوه » ليس هو « الله » كما تقول الترجمات غير الصحيحة وأنه مجرد عضو في البائثيون وليس الإله الوحيد . مزمور ٢٩ ليس بأكثر من أغنية لبعل ثم تحريفها ضمن عقيدة يهوه . في سفر الخروج يصبح إيل الشديد يهوه، مما يدل على استحواذ يهوه لدوري إيل وبعل .

بيد أنه حتى أولئك الذين أقرروا بقيم النصوص الأوغاريتية ما زالوا يتمسكون بضرورات التطبيق التوراتي التقليدي . في البداية كان الباحثون متحفظين من ذكر أي مقارنة مع التوراة نظراً رأت « تجاوز أو قمع أي تواصل بين الديانة الإسرائيلية الأولى وبين الثقافة الكنعانيين – أو السامية الشمال غربية – التي هي أصل هذه الديانة » . يقول كاتب مدخل « أوغاريت » في كتاب متسجر و كوجان أن أوغاريت تساعد في فهم التوراة . وهذه نظرة غريبة ومنحرفة تعتبر المصادر الأولية على الطين أقل أهمية أو أقل مصداقية من نصوص مشتقة عنها .

والاستراتيجية الأخرى المتبعة لتقليص أي صلة بين النصوص الأوغاريتية والتوراة هو استخدام مصطلحات لطيفة مثل « صلات » و « تشابه » لتفسير القرابة اللغوية مضللين بذلك الناس، حيث أن هذا الطرح يختصر وقتاً طويلاً جداً بين الأوغاريتية والعبرية يقرب من ألف سنة . وللحفاظ على التمييز الإسرائيلي يعتقد روبرت ألتر Robert Alter بأن النصوص الأوغاريتية تكشف عن ملحمة أو

تقاليد خرافية «تشابه» للتعبير عن صورة الله في التوراة (١٣) . استراتيجية متحالفة تقبر كل الاكتشافات الحديثة في ثقافتها بالدين، كما نقرأ في تشويحات فوستر ماكيرلي McCurley حين يقول بأن «التوراة عن عمد وظفت هذه الكلمات والأخيلة من القصص الأسطورية (..) ولكن ستظل غرابة التوراة دائماً قائمة» (viii-ix) .

بعض الدارسين قد يرون التوراة بوصفها أدباً لكنهم مع ذلك يريدون الحفاظ على مركزية التوراة رغم ذلك. وكما يرى روبرت ألتر وفرانك كيرمود (Alter and Kermode) في كتابيهما «الدليل الأدبي للتوراة» تبقى أهمية التوراة في أنها «حدث تاريخي» فإنه غريب أحياناً «غرابة الماضي الذي علينا فهمه لفهم أنفسنا» (١) . هذا الفهم قريب للجهود المبذولة من قبل نورثروب فراي Northrop Frye لفهم الذات عبر بحوثه لشرح قيمة التوراة الغامضة في التقاليد الغربية مما أدى إلى خلق طوبوغرافيا متوارثة في النظريات الأدبية كما في «السر العظيم» The Great Code . وحين يريد إلتر وكيرمود قراءة التوراة جيداً فإنهما يرجعان لترجمة الملك جيمس ويعتمدان على مراجع دينية تقليدية. لم يعد فقط الجهل بالثقافة الشرق متوسطة الذي يشوه معاملها ولم يعد دائماً صحيحاً فقط ما قاله ويتلام من «البحث المشوب بالوميض للبحث عن ماض متخيل» . في بعض الأحيان تقوم أجنحة ما يبحث الحياة بطريقة تفكير قديمة لخلق ردود مبرمجة ومحكومة . وعليه فإن الدراسات الجديدة تلقى قبولاً ودعماً مادياً بقدر ارتكازها على التفكير السائد . في ظل هذا التوجه ظهرت سلسلة مرتبطة بمشروع الأرض المقدسة وأمريكا لاعادة طبع مختارات من أعمال الأصوليين من القرن التاسع عشر من الجغرافيين - الذين يكتشفهم الغموض - الذين نادوا بحملات صليبية جديدة وعبروا عن آراء ومشاعر عنصرية . طوبوغرافيون مثل روبنسون Edward Robinson و بالمر Palmer . H. E بحثوا عن أي دليل حرفي أو مبتدع لاثبات الصدق التوراتي . ولما لم يعثروا على أي دليل تخيلوا أرض فلسطين ونباتاتها وفلاحيتها ومزارعها بأنها بقايا شرقية متحجرة من الزمن التوراتي . ولم يكن الناس يكثر من قناة لهوسهم الطوبوغرافي .

وما زال سوء التمثيل والفهم سائداً حتى يومنا هذا في الأدلة السياحية وشبه الدراسات التاريخية وطبعات التوراة المرسومة والجغرافيا . مثلاً تشيع الكتب السياحية والعلمية آراء تقول إن أسماء الأماكن القديمة في فلسطين مقتبسة في الأساس من التوراة . والرأي السائد الذي يردده العلماء الإسرائيليون والغربيون يقول إن أسماء الأماكن التي تستخدم في فلسطين جاءت في الأساس من العبرية أو الآرامية أو اليونانية أو اللاتينية ومن ثم تعريبها . ومع أن هذا قد ينطبق على بعض الأسماء المتأخرة إلا أن الأسماء القديمة قبل ٤٠٠ عام لهي أقرب للاستعمال العربي الحالي من قريتها لأي لغة أخرى ف«عسقلان» العربية مأخوذة من «عسقلانة» الكنعانية Asqalana وليست من «أشكلون» التوراتية، وبيت لحم هي «بيت» الآله الكنعاني «لحم» (Beit-lahm) . والأمراض ذاتة ينسحب على مدن أخرى، بيد أن كتاباً من العرب قد يقعون في مثل هذه الأخطاء . فرشيد الخالدي يتبنى رأياً بخصوص الأماكن قريب من سوء الفهم هذا في كتابه حول الهوية الفلسطينية (Khalidi ١٩٨٥) .

في كتاب يحمل اسم «الأرض المقدسة: نظرة خاصة» (The Holy Land: A Unique

(Perspective) دون ان يظهر اسم جامعيه نرى صورة ولقطات جوية أخذت من وكالة الفضاء الأمريكية للأرض الفلسطينية وصور للقرى والمدن الفلسطينية . ويبقى النص أخرساً ولا يذكر شيئاً عن الفلسطينيين. وأسفل صورة لمصطبة جبلية نرى نصاً يزعم كيف بنى الإسرائيليون المصاطب الزراعية، تضليل ينافي كل ما يعرفه البشر عن المصاطب الجبلية . لنلاحظ أن النصوص الأوغاريتية تشير للمصاطب . إضافة إلى أن الفلاح الفلسطيني الذي يعمل في المصطبة يتم تجاهله بالمطلق في التعليق أسفل الصورة . وكتاب مثل (Famous Travellers to the Holy Land (Osband) يلخص أجندة الدراسات التوراتية والصهيونية ويدعم توجهات الساسة . فهو لا يختار إلا الصور السلبية للعرب التي التقطها المصورون ولا يوضح إلا صور الأقلية اليهودية الضئيلة خلال القرن التاسع عشر في فلسطين . نجد على صفحة ٨٣ صورة من كتاب جون ماكغريغور John MacGregor المنشور سنة ١٨٧٠ حول رحلته المزعومة تري الكاتب وقد هاجمه « سكان عدوانيون على نهر الأردن » يلوحون بالعظام كاسلحة يبدوون مثل الصور النمطية لسكان أمريكا الأصليين.

المعتقدات الشيطانية

كم من الثورة تكمن في تقبل الآخر بدلاً من انكاره في تقدير القوة الكامنة في الماضي الطبيعي وأخذ ما يكفيننا منه . هذه هي القداسة . في القصة الأوغاريتية فمن القتال بين بعل ويم أو (يار) ، يقهر بعل يم (البحر) بمساعدة رفيقته الإلهة عنت (نسبة الشعب) . كان لعنت دور قوي في هزيمة موت ، ثم تقول النصوص الأوغاريتية « (Gibson) "ym.lmt.b'lm ymlk" (٤٥) » يم مات بالتأكيد وسيصبح بعل ملكاً .

هذه الانتصارات تعبر عن رغبة استغلال المطر القادم وبالطبع انتصاره على حرارة شمس الصيف الحارقة أيضاً وهما يشكلان جزءاً من جوهر تطور دورة الحياة . وبناء على رغبة عنت فإن حلم إيل يتوقع عودة بعل الذي ظنه موت انتهى .

في حلم إيل الكريم واللطيف

في رؤية خالق المخلوقات

لتمطر السماء زيتاً

ولتجرّ الوديان بالعسل

لحظتها سأعرف أن بعل العظيم حي يرزق

أمير وملك الأرض حي يرزق .

يهوه وحده يهزم اللويانان (التنين) وهو نسخة توراتية عن يم الكنعاني (Isaiah ٢٧ ، ١) . في القصة المنحولة في كتاب الملوك ١٨-١٩ ينجح يهوه في احراز انتصار على بعل . إيليا يوبخ الشعب لأنه يفكر بطريقتين مختلفتين . ويبدو أن ثنائيات يهوه التوراتية تملّس بالتمش من بروفات على الدراما الملحمية الكنعانية المبكرة مع تغيير الأسماء (Coogan ٢٠) . إن انتصاره هذا يقترح أن

يكون يهوه القبلي قد اكتسب لاحقاً الخصوبة وبعض وظائف بعل، مع اعتبار أن اسمه ربما تغير من «إيل» إلى «يهوه» خلال مرحلة من مراحل التجلي الصحراوي في قصة الخروج كما أسلفنا.

بيد أن قصة السرد في سفر الملوك تصور السيطرة على الطبيعة والعداء تجاه الآخرين كما ظهرت لاحقاً في التفكير الغربي. وتصور قصة قديمة للمؤلف الأمريكي المولود في القرن التاسع عشر ناثانيل هوثرن Nathaniel Hawthorne بعنوان «سارية النوار في الجبل المرح» الصراع بين قيم مجتمع غابة سعيد وبين مسيحيين طهرانيين يلبسون الأسود. «قف يا راهب بعل» يقول انديكوت حين يعتقل كبير هذا المجتمع قاطعاً حفل الزفاف. في هذا الإنتصار «للكآبة الأخلاقية» على «المرح المنتظم» يضع انديكوت وآخرون من الطهرانيين حجر الأساس لنموذج إنجلترا في أمريكا أرض الميعاد. وسيُعَلِّم العريس الشاب الكدح والقتال وسيُخَضِّعون العروس لقواعد أشد صرامة يتطلبها جنسها لكي تصبح «أما في إسرائيل خاصتنا» كما يستثني كتاب جون وينثروب John Winthrop (وهو حاكم متدين ساهم في بناء المستعمرات الأمريكية خلال القرن السابع عشر) الكنعانيين من مدينته المقامة على التلة حيث ستسمح الشفقة على الضعيف للقوي والعظيم بأن يستعيد سيطرته في سبيل «عظمة مجده» وتعني كلمة كنعانيين في كتاب وينثروب «هنود». بعد ذلك سيقبض أعضاء الكنيسة الجنوبيون التوراة حول عبودية الكنعانيين للتدليل على أن الإرادة الإلهية أجازت تجارة العبيد (Stowe ١٢٨). ومازالت رموز التوراة وقراءتها تعني الكثير في الدين الاجتماعي والسياسي في أمريكا. وجون أبدايك John Updike وهو هوثرن جديد يفكر في فتنة النموذج التوراتي حيث يقول كيف «استطاع هؤلاء الإسرائيليون القدماء أن يفرزوا خطاياهم في أعماقنا» (٢٧٥ Roger's Version).

هذا النموذج يشكل دافع مركزي في الوضع الكولونيالي. من أجل أن يستعمر يجب على الشخص أن يسيطر ويستغل، لذا فالشخص بحاجة لنظام يبرر له ترويض وقتل الآخرين من أجل الربح. بعقلية الغاب وإطلاق النار على الحيوانات يلخص كروز في رواية دانيال ديفو Daniel Defoe العقل الاستعماري، كما يفضح كيرتز في رواية جوزيف كونراد Joseph Conrad «قلب الظلام» عذاب الازدواجية الذي يعتمل في هذه العقلية. كما تفترض رواية وليم غولدنج William Golding «إله الذباب» أن العودة للفرائز الطبيعية يخلف عنه الشر. لنلاحظ أن إله الذباب هي ترجمة خاطئة لكلمة «Beelzebub» أو «Baal-zebul» وتعني أصلاً «الأمير بعل» ولا علاقة لها بالذباب. لمثل هذا الافتراض تطبيقاته العملية. وكما كان كروز يصطاد الدببة والثعالب فإن الأمريكيين الأوائل والذين جاءوا على شكل «حجاج» ورواد اعتقدوا أن السكان الأصليين دبية وثعالب وحيوانات برية (Sale ٢٨١).

لنلاحظ التغيير الكبير بين هذه الصورة وبين صورة بعل في مسرحية بيرتولت بريخت Bertolt Brecht الأولى «بعل» والتي تعرض للمفصول القاسية في أوروبا أعوام ١٩١٨-٢٠. حيث نرى بعل نصف مشلول في بيئة صناعية استغلالية غير اشتراكية في عالم جشع، كل من الطفل والفاقد الذي ينبع فساداً من عجزه المركب عن مساعدة العالم وانتقامه من الحاضر القاحل.

لا شيء يغير العقل الكولونيالي سوى خياره في أن يكون أقل زعماً وتبنيه لوجهات نظر أقل ربحية تجاه الآخر. بعض النقاد باتوا أكثر وعياً برغبة كاتب مثل هيرمان ميلفيل Herman Melville لتغيير العقل الأمريكي رغم أن قول بعض النقاد بأن ميلفيل «مشبع بالأفكار والمذاهب الدينية البيورطانية» يقلل من قيمة آرائه الجريئة. ففي روايته المشهورة حول الحوت الأبيض Moby-Dick لم يقل إسمايل فقط «نادني» بل إن ميلفيل يذهب لحد تحليل هوس العقل البروتستانتية المتعصب لرموز التوراة قالاً بذلك تفكير الجغرافيين المتدينين. وبدلاً من أن يبحث عن دليل توراتي خرافي في أرض مقدسة فإن ميلفيل يرى أنها أرض جرداء مصدر للمعتقدات. وكون ميلفيل نظريات حول تطور الأديان قبل أن يفسر أول علماء الآثار أي من مكتشفاتهم مثل تعليقاته خلال زيارته للأهرامات في (Journals) (٧٥-٧٨ أو الروابط الكلدانية التي يذكرها في قصيدته حول فلسطين Clarel وتحليله الديني فيها لمعنى الصحراء والنتائج المخرية للتعصب الديني والصهيوني. خلال ذلك كله يرينا ميلفيل كيف يصبح الصيد مدمراً حين يكون حقوداً إنتماً.

رغم ذلك فالصيد مستمر. فالنتاجات التركيبية رغم سطوتها القامعة والاستقصائية يتم تقديمها بوصفها تطورات عالية. عادة ما تتسم دراسات الخطوط مثل الدراسات التوراتية بنزوعها نحو المناقشة، الأمر الذي يفضح ميلها للتحييز في عملية التطور. الاعتراف هنا مهم حيث أنه من أكثر المفارقات مدعاة للسخرية أن يقع مخترعو الأبجدية التي ساعدت على عولمة المعرفة ضحية لمجازية الحقد والكره البشريين. لنقبل بشجرة اللغات كما رسمها بيتر دانيال Peter Daniel ووليم برايت William Bright في كتابيهما «نظم الكتابة العالية»: من الكنعانيين الأوائل ظهرت الحروف الثمانية والعشرون وتطورت في الألفية الثانية قبل الميلاد، وتطورت الأبجدية الأوغاريتية المكتوبة بالطريقة المسماة قرابة ١٥٠٠ قبل الميلاد ومن الكنعانية ظهرت النصوص العربية القديمة والفينيقية – أو الكنعانية الشمالية – قرابة ١٢٠٠ قبل الميلاد. وعمت سوريا الكبرى حتى قرابة العام ٨٥٠ قبل الميلاد هجائية فينيقية مصغرة من ٢٢ حرفاً، وتنوعت النصوص المنبثقة منها مثل الآرامية وما يسمى بجذر اللغة العبرية القديمة. ومن الآرامية (وهي لغة عالمية منذ سبعمائة عام قبل الميلاد) تطورت النصوص السامية بما في ذلك العبرية ذات الحرف المربع. ورغم أن أحرف العربية الحالية نبطية إلا أنه يرجح أن تكون تطورت من الأبجدية التي سادت قبيل عام ١٣٠٠ قبل الميلاد حيث أنها تحافظ على نفس النسق الهجائي الكنعاني القديم. وفي تطور جانبي أصبح فيما بعد هاماً تطورت الهجائيات الغربية من الكنعانية. «قرابة العام ١٧٠٠ قبل الميلاد ابتدع شخص ما في بلاد كنعان الأبجدية. هذا الاختراع أحدث ثورة في تطور الكتابة والفكر في العالم الغربي» (Pitard ٥٨).

كتب بيرنال بان «اللغة هي قدس الأقداس في النموذج الآري». بعض الباحثين يميزون بين الأبجدية ذات الأحرف الساكنة وبين الأبجدية التي يسمونها «حقيقية» في محاولة منهم لكسب الأفضلية لصالح الوعي اليوناني (Daniels and Bright ٨٨). ويبنى ليونارد شلين Leonard Shlain نظرية غريبة تقول أن «يهوه» أعطى الأبجدية لرجاله المختارين قائلًا بأن الفينيقيين والكنعانيين كانوا غير قادرين على خلق مثل هذا الاختراع بسبب وثنية دينهم وإخلاقهم. حتى في الموسوعات العلمية فإن

الاختراع و تفادي المعلومات يبدو وكان القصد منها إثارة شعور بعدم اليقين القصد منه تقوية الحقائق. فمدخل كلمة « كتابة » Writing في الموسوعة البريطانية و مدخل كلمة مثل « الأبجدية » Alphabet في موسوعة كولبير تعود بالأبجدية العبرية القديمة إلى فترة داود وشاؤول في القرن ١١ قبل الميلاد. كيف يمكن لهذا الطرح ان يتجاوز مع الزعم بأن الإسرائيليين جاءوا قبل فترة الكتابة او مع السؤال حول تاريخانية داود (Brettler ١٤٣) أو مع حقيقة أن التقويم Gezer المستخدم من القرن الثامن قبل الميلاد هو فينيقي / كنعاني (Saggs ٨٣). فيما تقول كلمة « الأبجدية » Alphabet في الموسوعة الأمريكية بأن الكتابات الكنعانية التي وجدت في فلسطين يمكن تقسيمها لثلاث مجموعات تغطي المرحلة بين القرن السابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد وهي بذلك تستجيب للسرد التوراتي في مرحلة الآباء ومرحلة يوشع والقضاة. وفيما يتعلق بأصل الأبجدية فإن المعلومات المضللة كثيرة حتى أنها لتخدع ناقد للتوراة مثل ديفز (Davis ١٣ K. ١٤). تقول الموسوعة اليهودية (Alphabet , Hebrew) مصححة بعض الاختراعات، بأن العبرانيين أخذوا الأبجدية الكنعانية واتبعوا نفس طرق الكتابة الفينيقية حتى القرن التاسع ثم استعملوا نوعاً من الأبجدية الآرامية.

بدلاً من تغيير بعض الفروع اللغوية ودفن بعضها الآخر بما كان الأجدر بنا أن نحاول ان ندع هذه الشجرة تقف كاملة.

كتابة الكتابة

« اليقين بأن كل شيء كتب ينفي وجودنا ويحولنا لهباء »، والفوضى التي خلقتها التوافقات والترتيبات اللامتناهية لأحرف الأبجدية كما يتخيل جورج لويس بورغيس Jorge Luis Borges في قصته « مكتبة بابل » ستسود يوماً رغم أن الواحد منا يأمل ألا يحدث ذلك. كان بإمكان بورغيس ان يكتب بدلاً من عبارته المقتبسة آنفاً « العبودية فيما كتب حتى الآن ينفي وجودنا ويحولنا لهباء. » ويعتقد فوكو Foucault بأنه منذ أن أمكن في الاوقات المعاصرة « للجنس ان يتحدث وأن يتحدث عنه، لم تعد اللغة حجلاً يختفي خلفه اللامتناهي ». في ظل هذا الفراغ الانطولوجي يظل الفضاء متاح للغة منوطاً بالمكتبة وهو عبارة عن « خط لغوي أحادي النبرة متروك لحيلة الخاصة » حيث لم يعد من الممكن ان يكون أي كتاب ما هو كل الكتب وحيث لن يعد من الممكن ان يأخذ الحديث شكلاً ما، لذا ستتحول الكتب إلى مجرد همهمة لامتناهية (Language ٥١, ٦٧, ٦٠).

أزمتنا المعاصرة تكمن في أن كل شروط اللغة ممكنة دفعة واحدة: فالادب والتأويل منتفخان بذاتهما الأبدية، غير أن هناك بعض الكتب المقدسة التي يعتبر البعض أن لها الكلمة النهائية وعند الحديث عنها ستكثر التعليقات ويعاد صياغتها —وعادة ما يحدث هذا التخریف والانحراف— في كل الاوقات والمراحل النفسية للمتغيرة. وبذلك فالعقول مسكونة بذاتها مثبتة على وجهة تنسج دائماً هذه الذات لا غيرها. كان ديفيد تريسي David Tracy قد تمنى ان يتم « الاعتراف بمادية الكتابة »، الشيء الذي يتم إذا ما أخضعنا كل مزاعمنا حول الشمولية للمساءلة الامر الذي سيساعد في

الكشف عن المسكوت عنه وعن الأزمات وقوى الحقيقة في كل التقاليد الثقافية والدينية (٣٩٢). ويكون الاعتراف بمثل هذه المادية للكتابة إذا ما تم تطوير الدراسات النقدية وتحليل الثقافة المادية بعمق وفضح الهرطقات والقمع السائدين في الثقافة وتجنب الثقل والعبث المتفشين في تقاليد الكتابة.

وللمفارقة فإنه عبر الكتابة علينا توليد أنماط لتحويل المعرفة تمككنا من تجنب مصير الكتابة. وكما هو الحال في الاستغلال التاريخي للكتابة فإن هناك جذوراً لمثل هذه الهفوات والغموضات، لذا أمكننا القول بأنه من جذور أنظمة الكتابة الخاصة بنا يمكننا إيجاد أنماط صالحة للمستقبل. لم تقل لنا الأبجدية أنها تفضل صيغة اليمين للشمال أو العكس حين تم اكتشافها قبل أربعة آلاف سنة. كانت تكتب بكل الاتجاهات عمودياً أو تبادلياً بين الشمال واليمين.

نحن لا نعرف يقيناً أين بالضبط اكتشفت الأبجدية في بلاد كنعان - رغم أن كثير من الترجيح يذهب لجيبيل أو لمكان ما في فلسطين. لا بد أن هناك نقطة التقاء تم خلالها الاستفادة من بلاد ما بين النهرين ومن مصر اللتين كانت نظم كتابتهما نوعاً ما معقدة وتستخدم مئات الرموز - المسماري في الأولى والهيروغليفي في الثانية. الأبجدية الكنعانية مكونة من ٢٨ حرفاً تجمع بين صور الأشياء العامة وبين أصواتها الأولية في نظام يكفي لخلق لغة صالحة للكتابة. المقطع الأول من كلمة alphabet وهو alpha هو الف بالكنعاني والذي يعني ألف والقصد حيوان ألف وهو حرف له رأس ثور أو بقرة كما يظهر في الأبجدية الكنعانية. وتم تحويله لاحقاً طبقاً لتغير جهة الكتابة ليصبح A. الرمز الذي يشير لحرف الباء كان على شكل بيت كان في أول الأمر مربعاً ثم اكتسب أنماطاً تتوافق مع جهة الكتابة ووسائط الكتابة وفترة الكتابة. الحرف «ك» المأخوذ من «كف» كان له شكل باربع أصابع ثم تقلص لكف بثلاث أصابع وهو الشكل القريب جداً من حرف الـ K كما نعرفه اليوم.

لكم احتار علماء كتابة النقوش بخصوص الكتابة اليونانية حتى اكتشفوا أنها مثل الكتابة الكنعانية الأولى عمودية تبادلية من اليمين للشمال ومن الشمال لليمين، الأمر الذي يقترح أن تكون هناك فترة اقتبس فيها اليونانيون من الكنعانيين في القرن الخامس عشر قبل الميلاد بدلاً من الرأي السائد عن اقتباسهم لللاتين وعشرين حرفاً حوالي القرن التاسع أو العاشر قبل الميلاد.

معظم وليس كل الرموز الكتابية الكنعانية كانت صالحة لليونانية المنطوقة، رغم أن بعض الأشكال تبدلت والبعض الآخر تمت إضافته. وظهرت أحرف العلة من الأحرف الساكنة التي تعذر لفظها باليونانية. مثل حرف الهاء H الحلقى (المنطوق من الحلق) تحول إلى «إيتا» eta. ويقترح ساجس Saggis, F. W. H بأن تكون الأوميغا (آخر حروف الأبجدية اليونانية) قد جاءت من كلمة «عين» الكنعانية لذا كان شكلها على شكل دائرة مستطيلة بؤبؤ أو بدونه. والتغير المركزي في الكتابة اليونانية من الشمال لليمين له سوابقه في أنماط الكتابة. لقد ابتدع الكتاب الأوغاريطيون نمطاً من الكتابة باستخدام قصب ذات ابرة وباستخدام تكنولوجيا الطريقة المسمارية وقاموا بطباعة أحرفهم الثلاثين من الشمال لليمين ربما لتجنب تلطخ الطين أثناء النقش.

هناك الكثير من الدروس في تاريخ هذه اللغة التي لا بد وأن تلغى أي تمييز بالهلي. فالكتابة

الكنعانية تطورت في وقت من الانفتاح والتبادلية بدا فيه كل الفاعلين مستعدين للتقديم وللأخذ. بدون ذلك لم يكن من الممكن لها ان تتطور لتصبح هجائية الشرق والغرب. ونسق تطور الكتابة الكنعانية اللين يصلح لأن يكون نموذجاً للعولة الثقافية، رغم ان تاريخ مخترعي الأبجدية يقول لنا بخطورة مثل هذا الانفتاح إذا لم تشارك كل الجهات فيه.

بيد انه يجب أن لا ينظر لمادية الرموز الكتابية بوصفها نهاية المطاف. فبالإضافة لدوافعها العملية فإنها مثل فنون الكهوف كانت وسيلة للتعبير عن صمت الذات ووحدة الوجود وبهجة مقابل الموت الذي يأتي في كل لحظة وفي نهاية الأمر. الكاهن الكنعاني إيليميلكو Ilimilku بمفرده او ضمن مجموعة اكبر سجل دورة حياة بعل تلك قبل ٣٤٠٠ سنة. حين يحبس المطر ينادي بعل على عنات من وسط عنفها الخريفي الطقوسي بأن تذرعي لإيل ليبنني قصراً يخلد انتصارات بعل على «موت» وعلى «م». يناديه بلسانه وبلسان الشعب.

ادفني الحرب في جوف الأرض
ولتخفي المعاناة في الغبار
ولتسكب في كبد الأرض
عسلًا من الجرار وسط السهل
واقبضي بكنيك على رمحك وصولجائك
ولتسرع قدماك نحوي
ولتسرع ساقاك نحوي
عندي كلمة اود قولها لك
رسالة سأعيدها لك
كلمة شجرة وهمسة حجر
تعتت السماء مع الأرض
همسة الاعماق للنجوم
أنا أبين البرق الذي لا تحتويه السماء.
كلمة لا يعرفها الناس
ولا تدرکہا كل حمائل الأرض.

لنلاحظ الشبه الكبير بين الكلمات الكنعانية والكلمات العربية كما ورد في الترجمة العربية مقارنة بالنصب الأصلي المنقول إلى الأحرف اللاتينية والمترجم من قبل جيبسون Gibson ووايت Wyatt: tant تعنت / abn أبين بمعنى أفهم / nsm نسمة (ترجمت ناس) / hmlt تلفظ حمولات وترجمت حمائل وغيرها الكثير. كما أنه من الملاحظ أنه إذا ما قمنا بإبدال حرف الـ P بحرف الـ F فسيتدخل من السهل على القارئ العربي فهم النص المنقول بالأحرف اللاتينية، كما أنه علينا عدم التسليم بدقة نقل حرف الـ P في النصوص القديمة. في الواقع فإن الأبجدية الأوغاريته

مطابقة للغة العربية في عدد الأحرف ولفظ الأصوات، إذ انها تتكون من ٢٧ رمزا بالإضافة الى ثلاثة رموز لحرف الألف (أ، إ، ؤ).

إيليملكو ورفاقه قاموا بتسجيل الدراما وحركات ونيفضات القوة. ورغم أن عالمهم كان ماهولاً بالمشاكل والحروب والقتال إلا أنهم رأوا فيه النعمة والأتزان ورأوا فيه ما يكفي لجعله رائعاً.

من غير الممكن استرجاع هذه الحساسية التي توافق بين المنطوق والمكتوب وبين البدائي والمتحضر. بيد انه لا شيء يمنعنا من التعلم من هذا الماضي وفهم حكمته أو شمله ضمن أولوياتنا وإدراكه في وعينا، الشيء ذاته الذي يدفعنا لإعادة التأمل في النظريات والإبستمولوجيا. وللمفارقة فإن حياة منذورة للثروة واستغلال الآخرين مستطلق العنان للمزيد من اللصوصية والتصرفات المحسوبة. وعندها حتى الأفعال الخيرة ستكون مخادعة. والروابط الثقافية لا يمكن تحقيقها عبر العولمة الميكانيكية أو الإقتصادية أو الإلكترونية. وسيستمر أصحاب الإيديولوجيات الاستقصائية في تحويل الهوية إلى اختراعات وآلهة وأرض. يتساءل نصرٌ مدرسيٌ أو غاريتي «ما قيمة الحياة على الموت إن خلت من المتعة» (M. Dietrich ٤٢). وغياب الاعتراف بالآخر هو شكل مختلف من الموت، موت الثقافة ككل والاحتفاظ بالقوة. سنكتشف كم من الروابط تكمن بيننا إذا سردنا تاريخاً بلا ضحايا – تاريخاً لا يقصي بل يضم، سيساعد على عولمة المعرفة ويحرر أنماط المعرفة من الأغلال والأصفاد ويعيد تعريف أطر التداخل ويعيد مركزة مواضع النزوال. هذا فقط من شأنه أن يغلب على غرابتنا، ويصالحنا مع القيم المنزوعة القيمة داخلنا والتي هي جزء من تكويننا منذ البداية.

ترجمة: عاطف أبو سيف

مراجع:

"Alphabet." Collier's Encyclopedia. 1990 ed.

"Alphabet." Encyclopedia Americana (International Edition). 1988 ed.

"Alphabet, Hebrew." Encyclopaedia Judaica. 1971 ed.

Alter, Robert. The Art of Biblical Narrative. London: George Allen and Unwin, 1981.

Alter, Robert and Frank Kermode, eds. The Literary Guide to the Bible. Cambridge: Harvard UP, 1987.

"The Ancient World." Literature of the Western World: The Ancient World Through the Renaissance. Ed. Brian Wilkie and James Hurt. 4th ed. Vol. 1. Upper Saddle River: Prentice, 1997. 1-15

Armstrong, Karen. A History of God. New York: Ballantine Books, 1993.

Barker, Graeme and Tom Rasmussen. The Etruscans. Oxford: Blackwell, 1998.

Berlinerblau, Jacques. Heresy in the Academy: The Black Athena Controversy and the Responsibilities of American Intellectuals. New Brunswick: Rutgers UP, 1999.

Bernal, Martin. Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. I: The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985. New Brunswick: Rutgers UP, 1987.

_____. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. II: The Archaeological and Documentary Evidence.* New Brunswick: Rutgers UP, 1991.

Borges, Jorge Luis. "The Library of Babel." In *Labyrinths: Selected Stories & Other Writings.* New York: New Directions, 1964.

Brecht, Bertolt. *Baal. 1918-20.* Trans. Peter Tegel. In *Collected Plays.* Eds. Ralph Manheim and John Willett. Vol. 1. London: Methuen, 1970.

Brettler, Marc Zvi. *The Creation of History in Ancient Israel.* London: Routledge, 1995.

Brown, Wendy. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity.* Princeton: Princeton UP, 1995.

Burkert, Walter. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Period.* 1984. Trans. Margaret E. Pinder and Burkert. Cambridge: Harvard UP, 1992.

The Complete Parallel Bible. New York: Oxford UP, 1993.

Coogan, Michael D., ed. and trans. *Stories from Ancient Canaan.* Philadelphia: Westminster Press, 1978.

Cross, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of Ancient Israel.* Cambridge: Harvard UP, 1973.

Daniels, Peter T. and William Bright. *The World's Writing Systems.* New York: Oxford UP, 1996.

Davis, Kenneth C. *Don't Know Much About the Bible.* New York: Eagle Brook, 1998.

de Moor, Johannes C. *The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism,* 2nd ed. Leuven: Leuven UP, 1997.

Dennis, George. *The Cities and Cemeteries of Etruria,* 3rd ed. 2 vols. London: John Murray, 1883 [1848].

Diamond, James S. *Homeland or Holy Land?: The Canaanite Critique of Israel.* Bloomington: Indiana UP, 1986.

Dietrich, Manfred. "Aspects of the Babylonian Impact on Ugaritic Literature and Religion." In *Ugarit, Religion and Culture.* Eds. N. Wyatt, et al. Münster: Ugarit-Verlag, 1996.

Dijkstra, Meindert. "El, YHWH and their Asherah." In *Ugarit: Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient.* Vol. 1: Ugarit und seine altorientalische Umwelt. Ed. Manfred Dietrich and Oswald Loretz. Münster: Ugarit-Verlag, 1995. 43-73.

Dussell, Enrique. "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity." In *The Cultures of Globalization.* Ed. Frederic Jameson and Masao Miyoshi. Durham: Duke UP, 1999. 3-31.

Errington, R.M. *The Dawn of Empire: Rome's Rise to World Power.* Ithaca: Cornell UP, 1972.

Federici, Silvia, ed. *Enduring Western Civilization.* Westport: Praeger, 1995.

Fischer, Steven Roger. *A History of Language.* London: Reaktion, 1999.

Foucault, Michel. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews.* Oxford: Basil Blackwell, 1977.

_____. "Truth and Power." In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1971-1977.* New York: Pantheon Books, 1980.

Fowler, Alastair. "The Two Histories." In *Theoretical Issues in Literary History.* Ed. David Perkins. Cambridge: Harvard UP, 1991. 114-30.

Frank, Thomas. "It's Globalicious!" *Harper's Magazine* Oct. 1999: 72-75.

- Frye, Northrop. *The Great Code: The Bible and Literature*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.
- Gabel, John B., Charles B. Wheeler, and Anthony D. York. *The Bible as Literature: An Introduction*, 4th ed. New York: Oxford UP, 2000.
- Gibson, J.C.L., ed. *Canaanite Myths and Legends*, 2nd ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1978.
- Gitin, Seymour. Personal Communication. Albright Institute, Jerusalem, 4 June 2000.
- Grabbe, Lester, ed. *Can a "History of Israel" Be Written?* Sheffield: Sheffield Acad., 1997.
- Grant, Michael. *The Etruscans*. London: Widenfeld and Nicolson, 1980.
- "Greek and Roman Civilizations": "The Etruscans." *The New Encyclopaedia Britannica*. 1998 ed.
- Gutman, Amy, ed. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton UP, 1994.
- Hadley, Judith M. *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence of a Hebrew Goddess*. Cambridge: Cambridge UP, 2000.
- Hawthorne, Nathaniel. "The May-Pole of Merry Mount." 1835.
- "The Hebrew Bible." In *The World of Literature*. Ed. Louise Westling et al. Upper Saddle River: Prentice, 1999. 93-96.
- The Holy Land: A Unique Perspective*. Oxford: Lion, 1993.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- Khalidi, Rashid. *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia UP, 1997.
- Laughlin, John C.H. *Archaeology and the Bible*. London: Routledge, 2000.
- Lawrence, D.H. "Cyprresses." 1923. *Complete Poems*. Harmondsworth: Penguin, 1977. 296-8.
- _____. *Etruscan Places*. 1932. London: The Folio Society, 1972.
- Lemche, Niels Peter. *The Canaanites and Their Land*. Sheffield: Sheffield Acad., 1991.
- Locke, John. 1690. *An Essay Concerning Human Understanding*. 2 vols. New York: Dover, 1959.
- _____. *Two Treatises on Government*. 1690. Cambridge: Cambridge UP, 1988.
- Logan, Robert K. *The Alphabet Effect: The Impact of the Phonetic Alphabet on the Development of Western Civilization*. New York: William Morrow, 1986.
- MacGregor, John. *The Rob Roy on the Jordan*. London: John Murray, 1870.
- MacLaurin, E.C.B. "A Comparison of Two Aspects of Ugaritic and Christian Theology." In *Oriental Studies: Presented to Benedikt S.J. Isserlin*. Eds. R.Y. Ebied and M.J.L. Young. Leiden: Brill, 1980. 72-82.
- McCurley, Foster R. *Ancient Myths and Biblical Faith: Scriptural Transformations*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- McLuhan, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw-Hill, 1964.
- Melville, Herman. *Clarel: A Poem and Pilgrimage in the Holy Land*. 1876. New York: Hendricks House, 1960.
- _____. *Journals*. 1856-57. Evanston and Chicago: Northwestern UP; Newberry Lib., 1989.
- _____. *Moby-Dick, or, The Whale*. 1851. Evanston: Northwestern UP; Newberry Lib., 1988.

Metzger, Bruce M. and Michael D. Coogan, eds. *The Oxford Companion to the Bible*. New York: Oxford UP, 1993.

Moore, Sarah P. "The Legacy of Black Athena." In *Black Athena Revisited*. Ed. Mary R. Lefkowitz and Guy MacLean Rogers. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1996.

Mullen, E. Theodore, Jr. *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*. Harvard Semitic Monographs 24. Chico: Scholars Press, 1980.

Nagle, D. Brendan. *The Ancient World: A Social and Cultural History*, 3rd ed. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1999.

Niehr, Herbert. "The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion." In *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaism*. Ed. Diana Vikander Edelman. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1996. 45-72.

Osband, Linda (compiler). *Famous Travellers to the Holy Land*. London: Prion, 1989.

Paglia, Camille. "The Right Kind of Multiculturalism." *Wall Street Journal* 30 Sept. 1999: A26.

Pallottino, Massimo. "In Search of Etruria: Science and the Imagination." Foreword to *Etruscan Places*. London: Olive Press, 1986. 9-27.

Palmer, E.H. *The Desert of the Exodus*. 1871. Rpt. New York: Arno Press, 1977.

Penglass, Charles. *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influences in the Homeric Hymns and Hesiod*. London: Routledge, 1994.

Perkins, David. *Is Literary History Possible?* Baltimore: Johns Hopkins UP, 1992.

Pitard, Wayne T. "Before Israel: Syria-Palestine in the Bronze Age." *The Oxford History of the Biblical World*. Ed. Michael D. Coogan. New York: Oxford UP, 1998. 3-77.

Pliny (the Elder). *Natural History*. Trans. H. Rackham. Vol. 1. Cambridge: Harvard UP, 1938. Prince of Egypt. Film. Dir. Brenda Chapman, Steve Hickner, Simon Wells. DreamWorks, 1998.

Prior, Michael. *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

Redford, Donald B. *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. Princeton: Princeton UP, 1992.

Richardson, Emeline. *The Etruscans: Their Art and Civilization*. Chicago: U of Chicago P, 1964.

Robinson, Edward. *Biblical Researches in Palestine*. 3 vols. 1841. Rpt. New York: Arno Press, 1977.

Rockefeller, Steven C. "Comment." Gutmann 87-98.

Rohrer, Dorothy Dvorsky. "Etruscan Domestic Architecture: An Ethnoarchaeological Model." In *Etruscan Italy: Etruscan Influences on the Civilization of Italy from Antiquity to the Modern Era*. Ed. John F. Hall. Provo: Museum of Art, Brigham Young U, 1996.

Saggs, H.W.F. *Civilization Before Greece and Rome*. New Haven: Yale UP, 1989.

Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.

Sale, Kirkpatrick. *The Conquest of Paradise*. New York: Knopf, 1990.

Shavit, Yaacov. *The New Hebrew Nation: A Study of Heresy and Fantasy*. London: Frank Cass, 1987.

Shlain, Leonard. *The Goddess Versus the Alphabet: The Conflict between Word and Image*. New York: Viking, 1998.

Silberstein, Laurence J. *The Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*. New York: Routledge, 1999.

Smith, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*. New York: Harper, 1990.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." In *Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge, 1988. 197-221.

Stannard, David E. *American Holocaust: The Conquest of the New World*. New York: Oxford UP, 1992.

Stowe, Harriet Beecher. *Uncle Tom's Cabin, or, Life among the Lowly*. 1851. Cambridge: Harvard UP, 1962.

Taylor, Charles. "The Politics of Recognition." *Gutmann* 25-73.

Toorn, Karel van der, Bob Becking, and Pieter W. van der Horst, eds. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*. Leiden: Brill, 1995.

Tracy, David. "Writing." In *Critical Terms for Religious Studies*. Ed. Mark C. Taylor. Chicago: The U of Chicago P, 1998. 383-93.

Tubb, Jonathan N. *Canaanites*. London: British Museum Press, 1998.

Updike, John. *Roger's Version*. New York: Knopf, 1986.

Wellek, René. "The Fall of Literary History." In "The Attack on Literature" and Other Essays. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1982.

_____. "Literary History." *Theory of Literature*. 3rd ed. New York: Harcourt, 1962.

Whitelam, Keith W. *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*. London: Routledge, 1996.

Winthrop, John. "A Model of Christian Charity." 1630.

"Writing": "Systems of Writing." *The New Encyclopaedia Britannica*. 1998 ed.

Wyatt, Nick. *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilmilku and His Colleagues*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

الدراسات الكتابية بين التقليد والتحديث

زياد منى

مع تطوّر المجتمعات الأوروبية وانتقالها إلى تأسيس دولة حديثة قائمة على المكتشفات العلمية، كان من البدهي أن تنتقل إلى تأسيس أراضيات علمية لمنهجية تفكيرها، ليس في حقول العلوم الطبيعية فحسب، وإنما في حقول العلوم الإنسانية أيضاً. ومن ضمن المواد التي كان لزاماً عليها الغور فيها، إنطلاقاً من خلفية علمية صلبة، الفلسفة والعلوم الاجتماعية، وبالبدية الدين – المسيحي، وبالضرورة، اليهودي.

ففي نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ومع تزايد الكشوف الأثرية المرتبطة بالكتاب المقدس، في المشرق العربي الذي سقط للمهمنة الاستعمارية الغربية، أو لسيطرتها المباشرة، اندلعت في الغرب أجواء الإثارة التي ساهمت في بلورة اتجاه علمي يحاول كشف خلفية الكتاب المقدس [الكتاب: بمهديه القديم والجديد] وما يحويه من تاريخ، أو يعتقد بأنه يحويه. ففي مصر تمّ كشف [حجر رشيد] المسجل باللغات المصرية القديمة (الهيروغليفية) والقبطية واليونانية واستعمل في عام (١٨٢٢م) لفك الألغاز المصرية القديمة التي استعصت، حتى ذلك الحين، على محاولات تعرف معنى رموزها.

كما اكتشفت، في الفترة ذاتها تقريباً، نقوش آشورية وبابلية تعود إلى هاتين المملكتين وملوكهما، ومنهم سنحاريب وتغلثا بلصر الأول والثالث وسرغون الثاني، وغيرهم، الذين يرد ذكرهم في العهد القديم. ويضاف إلى ذلك، بداية وقوع فلسطين (العثمانية) وآثارها «الكتابية» ضمن دائرة النفوذ الغربي، إنجليزياً كان أم فرنسياً أم ألمانياً أم أمريكياً (انظر عن هذه المسألة [نيل سلبيرن: بحثاً عن إله ووطن – صراع الغرب على فلسطين وآثارها (١٧٩٩ – ١٩١٧م)]. قدّمس للنشر والتوزيع، دمشق (٢٠٠١).

فلنا إن التطوّر التقني العلمي الذي اندلع في أوروبا في القرن الثامن عشر أذى بالضرورة إلى ولادة اتجاه فكري بحثي جديد في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية ومنها الدين. وقد لاحظ العديد من

زياد منى، باحث فلسطيني يقيم في دمشق

العلماء والمفكرين الأوروبيين أن فهم [الكتاب] بشكل عام، والعهد القديم بشكل خاص، والرسائل التي يحملها تقتضي تحليله، لغة وبنية، بشكل عميق، ذلك أن بحثه يجعل من الصعب على الإنسان العادي فهمه بشكل كامل. فحتى ذلك الحين كان العهد القديم مجموعة من الأخبار والأسماء والأحداث التي كانت غريبة على الناس، نظراً لعدم توافر أي دليل مادي على صحتها. لذا كان من البدهي أن يتم التعامل التقدي مع ما توافر من نصوص، بهدف تفسيرها علمياً، أو نقضها. لكن قبل الغور في تفاصيل الدراسات الكتابية، نرى أن أساس فهم هذا الفرع المعرفي ومتطلبات العمل فيه تقتضي تعريف [الكتاب] بشكل عام، والعهد القديم بشكل خاص.

المعضلات : العهد القديم

يتشكل العهد القديم الذي يُعرف في التراث الديني اليهودي باسم [تناخ] من (٣٩) كتاباً تتوزع، وفق «الديانة اليهودية» على ثلاثة أقسام رئيسية. القسم الأول هو : التوراة (توراه) = تراثية (تعاليم) ويضم الأسفار الخمسة الأولى (التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية) ويرمز إليها بحرف (ت). القسم الثاني يُعرف باسم : الأنبياء [نبييم] ويضم الأسفار المنسوبة إلى أنبياء التوراة، «الكبار» (أو المتقدمين) [هره وشيم] = رئيسين منهم [إشعيا وإرميا وحزقيال] و«الصغار» (أو المتأخرين [هه حرونيم] = المتأخرون) ومنهم على سبيل المثال : زكريا، حجي، ملاخي... إلخ. أما القسم الثالث والآخر الذي يُعرف باسم : كتب [كتوبيم] فيضم أسفاراً ذات طبيعة تاريخية (ليست بالضرورة صحيحة) ومنها على سبيل المثال : أسفار أخبار الأيام، ونحميا، عزرا، ونشيد الأنشيد. إلا أن هذا التقسيم لا يحلّ إلا جزءاً يسيراً من المعضلة التي تواجه تاويل العهد القديم وشرحه عقلياً، إن كان ذلك ممكناً أصلاً. فإضافة إلى المعضلات المرتبطة ببنيتها، تبرز في المقام الأول حقيقة أنه كُتب بلغة^(١) ممتة مجهولة القواعد وكثير من المفردات المستعصية، حتى يومنا هذا، على الفهم. فبادئ ذي بدء وجب الأخذ علماً بأن العهد القديم لا يطلق على لغته اسم محدد، حيث يعرفها مرة باسم : [سفت كنعان] شفة كنعان، واسم [لشون كنعان] = لسان كنعان! في مرة ثانية، وفي مرة ثالثة نقرا أن قوم التوراة كانوا يتكلمون (اليهودية) (١١٩)^(٢)

ويضاف إلى ما سبق وجود اختلاف في الأسفار التي وجب اعتبارها مقدسة. فعلى سبيل المثال يقول التلمود البابلي (يديم ٥: ٣) إنه دار جدل حول كيفية النظر إلى أسفار : الجامعة ونشيد الأنشيد وأستير. كما يذكر يوسفوس فلافيوس (٣٨: ٣٧-١٠٠م) في مؤلفه (contra Apionem / ضد أبيون) بأنه وجد أنبياء سجلوا أحداث عهودهم الممتدة من موسى إلى العهد الفارسي في (١٣) سفرًا. ونقرأ في الإصحاح (٤٢: ٤٦-٤٧) من سفر عزرا الرابع عن وجود (٩٤) سفرًا متداولة، يستحق (٧٠) منها اعتبارها مقدسة.

كما يواجه الباحث في المادة بسلسلة أخرى من المشاكل منها توافر نسخ «عبرية» مختلفة من العهد القديم.^(٣) فإضافة إلى نسخة لينينغراد (بل) المشار إليها في الهامش هناك النسخة السامرية التي تختلف عن النسخة الأولى في (٦٠٠) حركة. وتعود النسخة السامرية إلى حوالي القرن الرابع

عشر، وأقدم نسخة متوافرة منها هي المعروفة باسم (أفيشا) التي تعود إلى القرن الرابع عشر. وهناك نسخة ثالثة لا تقل أهمية عن الأولى والثانية وهي [لغائف البحر الميت] أو [لغائف خربة قمران / قمران] التي أثار الكثير من اللغط في السنوات الماضية بعد نشرها. وإلى جانب النسخ المذكورة آنفاً، هناك نسخ أخرى، مترجمة، تنصتريها نسخة ([السيبونية] / LXX) المسجلة باللغة اليونانية القديمة والتي يعيدها البعض إلى القرن الثاني قبل الميلاد. تضم هذه النسخة (٥٤) سفرًا، أي (١٥) سفرًا لا تعترف بها التلمودية. ومن بين هذه الأسفار: المكابيون^(١) أسفار، يهوديت، حكمة سليمان، يسوع سيراخ، رسالة إرميا، بعل والتنين... إلخ. ومن الجدير بالذكر أن نسخة (السيبونية) كثيراً ما تختلف عن نسخة (ل) المشار إليها أعلاه. ومن الضروري تذكّر أن بعض أسفار (السيبونية) مسجلة بأحرف يونانية، لكن بهلجة التوراة، ولنطلق عليها مجازاً اسم (الكتنانية التوراتية) مما يعني أن الأخيرة كانت قد ماتت كلغة في الوقت الذي ولدت فيه [السيبونية]. كما يحوي سفر استير ودانيال في [السيبونية] إضافات غير معروفة في النسخ الأخرى. وهناك، بالإضافة إلى ما سبق، نسخ أخرى لا تتمتع بقدسية لدى الاتجاهات الأساس في المسيحية، أي البروتستانتية والأرثوذكسية والكاثوليكية، ومنها على سبيل الذكر سفر حنوك الرابع المأخوذ به في الكنيسة الحبشية.

ويتوافر، بالإضافة إلى كل ما سبق، أسفار أخرى لا تتمتع بأية قدسية عند أي من الكنائس المسيحية أو الاتجاهات التلمودية، حيث تُعرف باسم يوناني هو [الأبو كريفا] بمعنى (المنحولة)^(٢). وعلى الرغم من عدم تمتعها بالصفة القدسية، إلا أنها على جانب كبير من الأهمية للبحاث في المادة لأنها تعكس نط تفكير محدد عند بعض المجموعات في مرحلة تاريخية محددة، ولانها، في الوقت نفسه، تشير إلى وجود تاريخي لمجموعات دينية غير الجماعات السائدة.

لقد أشرنا في الفقرات القليلة السابقة إلى بعض المعضلات التي تواجه تأويلًا علميًا للكتاب، لكن، بالرغم من ضخامة العوائق تلك، على المرء التعامل مع مشكلات أخرى لا يدركها إلا إذا قرأ [الكتاب] بلغته الأصلية ذلك أن مختلف الترجمات المتوافرة كثيراً ما تلجأ إلى التأويل بدلاً من إيراد ما يقوله النص المعتمد مرجعاً للترجمة.

فعلى سبيل المثال، يعرف أي قارئ للكتاب أن [الخماسية]، أي الأسفار الخمسة الأولى نوظف أسماء مختلفة للدلالة على الذات الإلهية. فهي تستخدم مرة اسم (يهوه) ومرة أخرى (إلوهيم) وثالثة (إل عليون) ورابعة (إل شداي)^(٣)... إلخ، وسنعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

كما يواجه الباحث مشاكل أخرى ومنها ما نطلق عليه مصطلح (القيمة العددية للتصوّر). المقصود بذلك أن بعض الجُمْل «التوراتية» مركبة بشكل مصطنع لتعطي رقماً محدداً، آخذين بعين الاعتبار القدسية التي تتمتع بها بعض الأعداد ومنها (١٣) و(٤٠) على سبيل المثال.

كما نعتز على معضلات أخرى مرتبطة بالأعداد ومنها مثلاً القدسية الاستثنائية التي تُعطى للرقم (٤٠). ففيه بني إسرائيل في البرية استمر أربعين عاماً، وهي ذاتها فترة حكم كل من داود [دود] وسليمان [שלّمه] وملك مملكة إسرائيل أربعين عاماً الثاني الذي تكيل له التوراة المديح المرة تلو الأخرى،

على الرغم من أنها تكييل الشتيعة تلو الأخرى واللغات، بمختلف أشكالها، لتلك المملكة [الكافرة].

ولادة الدراسات الكتابية علماً :

قلنا إنه مع انتقال أوروبا إلى تأسيس مجتمعات تعتمد العمل أساساً لتطورها الصناعي والتفكير العقلاني لإدارة مجتمعاتها، كان من البدهي أن تصبح كل الأمور محط تفحص وشك وتحصيص من قبل بعض الرواد في الفكر. فالمعضلات التي تعوق فهم [الكتاب] عقلانياً كانت أكبر من أن يمكن تجاهلها. وانطلاقاً من حرص بعض رجال الدين، البروتستانت بشكل خاص، على التصدي لهذه المعضلات ووضع أرضية أكثر صلابة لإيمانهم بدأ بعض العلماء منهم في البحث عن أطر منهجية للتعامل مع كتابهم المقدس. إن البحث والتشكيك في الفهم السائد للكتاب يعود إلى القرن الثالث أو الرابع للميلاد على يد مجموعة من الفلاسفة الوثنيين اليونان واللاتين، بل حتى إلى قبل ذلك، حيث اضطرّ يوسفوس فلافيوس (القرن الأول) إلى كتابة مؤلف [ضد أبيون / Contra Apion] يرد فيه على التشكيكات السائدة حتى عصره ليس في صحة رواياته عن تاريخ العبرانيين، فحسب بل أيضاً في بعض القصص الوارد ذكرها في بعض الأسفار. إلا أن ولادته علماً في نهاية القرن التاسع عشر على يد عالم اللاهوت والمستشرق الألماني يوليوس فلهاوزن (١٨٤٤ - ١٩١٨م) الذي كان يدرس اللاهوت في جامعة غرايتسفالد بألمانيا. لقد لاحظ ذلك العالم الرائد المعضلات والتناقضات في العهد القديم واقترح حلاً يشرح، برأيه، أساسها وكيفية التعامل معها. فقد اقترح يوليوس فلهاوزن في مؤلفه الطليعي [مدخل إلى تاريخ بني إسرائيل / Prolegomena zur Geschichte Israels] تقسيم الخماسية إلى تقاليد (Traditionen - traditions) سندر على ذكرها تباعاً، تشكل مصدر الأسفار، وبكل ما يعنيه ذلك من معنى. فالراي الذي كان سائداً حتى ذلك الحين يعزو الأسفار الخمسة إلى نبي التوراة موسى [مُشبه]، رغم أن سفر التثنية (٣٤: ٥-٧) يورد خبر وفاته [فمات هناك موسى عبد يهوه في أرض مؤاب بأمر يهوه ...]!!

لقد اقترح يوليوس فلهاوزن تقسيم [الخماسية] إلى تقاليد وفقاً لكيفية ورود اسم الذات الإلهية، وكذلك وفق الأسلوب السردى والمحتوى وما إلى ذلك. فقد لاحظ ذلك العالم الكبير أن [الخماسية] تشير إلى إله؟ آلهة؟ التوراة بأسماء مختلفة منها على سبيل المثال : يهوه (الذي لا ينطق بإجلالاً، ولذا يسجل في الترجمة العربية بصيغة [الرب])، وفي الترجمة الإنجليزية [LORD] ... إلخ). ويرد الاسم أيضاً بصيغة [إلوهيم] والذي عادة ما يعبر عنه باسم [إله]. ومن الأشكال الأخرى التي ورد فيها اسم الذات الإلهية صيغة [إله عليون] والذي عادة ما يُستعمل بصيغة [الإله العلي] ... إلخ. وانطلاقاً من الوقائع هذه، اقترح فلهاوزن تقسيم [الخماسية] إلى التقاليد الآتي ذكرها :

١) التقليد التّهوي يضم النصوص التي تشير إلى الذات الإلهية باسم [يَهْوَه]، ويشار إليها بالحرف (J) اختصاراً لطريقة كتابته في اللغة الألمانية وهو [Jahwe] والذي يكتب في العربية، وكما أسلفنا بصيغة (الرب).

٢) التقليد الإلوهيمي : يضم النصوص التي تشير إلى الذات الإلهية باسم [إلوهيم] ويشار إليها

بالحرف (E) اختصاراً لطريقة رسمه في اللغة الألمانية وهو [Elohim] والذي يعتقد بعضهم أنه صيغة الجمع في « كنعانية التوراة » للاسم [إله] .

٣ (التقليد الكهنوتي : يضم النصوص التي يرى فلهاوزن أنها تعود إلى تدخل خارجي في نصوص عتيقة ، والذي يحدثه بأنه كان كاهناً ، ويرمز له بالحرف (P) اختصاراً للكلمة الألمانية (Priester) ورد فيها العربي (كاهن) .

٤ (التقليد المصدر : رأى فلهاوزن أن كتاب أسفار العهد القديم اعتمدوا في كتابتهم [الخماسية] مصدراً قديماً يرمز له بالحرف (Q) اختصاراً للمفردة الألمانية (Quelle) التي تعني بالعربية (المصدر) .
٥ (التقليد التنوي : التقليد الخامس والآخر الذي اقترحه فلهاوزن هو (D) اختصاراً للمفردة الألمانية (Deuteronium) ويرادفها في العربية الاسم [التثنية] . والمقصود بهذا التقليد النصوص التي تعكس تأثيراً واضحاً بأسلوب سفر التثنية .

كما رأى فلهاوزن أن النتائج النهائي تعرض لعملية تحرير شاملة أجراها مصدر غير معروف ، فاطلق عليه رمز (R) اختصاراً للمفردة الألمانية (Redactor) .

من الطبيعي أن مقترحات فلهاوزن لم تجلب له سوى المعارضة والتشهير لأنها عنت ، في المقام الأول ، أن القسم الأساس من العهد القديم كتبه بشر ولم يكن وحياً إلهياً . فادت الحملة التي شنها زملاؤه إلى تركه المادة والالتفات إلى مواضيع تخص العرب وتاريخهم القديم حيث كتب مؤلفه الهام (بقايا الوثنية العربية / Reste Arabische Heidentum) ولم يعد مطلقاً إلى موضوع (الدراسات الكتابية) .

على الرغم من المعارضة الشديدة لنظرية التقاليد والحملة الشخصية التي شنت على مبتدعها ، فقد تم الأخذ بها في مرحلة لاحقة وصارت أساس الأبحاث اللاحقة . وقام العديد من العلماء الكتابيين بتطوير نظرية فلهاوزن والإضافة إليها . فعلى سبيل المثال تم تقسيم التقليد « التنوي » إلى : التنوي التاريخي (DG) اختصاراً للكلمة الألمانية (Geschichte) و : التنوي الكهنوتي (DP) و : التنوي التاموسي (DN) اختصاراً للمفردة اليونانية (Nomos) التي تعني بالعربية (ناموس) .

كما تم الأخذ بتقسيمات إضافية أخرى منها : التقليد « اليهودي الإلهومي » الذي يعرف بالحرفين (JE) .

لقد رأى أصحاب نظرية (التقاليد) أن هذا التقسيم سيساعدهم في تعرف العهد الذي يعود إليه نص توراتي محدد ، وبالتالي تعرف نمط حياة بني إسرائيل وتعبدهم . إلخ . لكن المثل الآتي ذكره الذي أخذناه من سفر الخروج (١١ : ١٤) سيظهر مدى تعقد المسألة

١١ - فجعلوا عليهم رؤساء تسخير لكي يذلّوهم بأثقالهم فبنوا لفرعون مدينتي مخازن فيثوم ورعمسيس (Q) ١٢ - ولكن بحسبما أذلّوهم هكذا نموا وامتدوا (J) فاخشوا من بني إسرائيل (E) ١٣ - فاستعبد المصريون بني إسرائيل بعنف . ١٤ - ومرّروا حياتهم بعبودية قاسية (P) في الطين واللين وفي كل عمل في الحقل (E) كل العمل الذي عملوه بواسطتهم عنفاً (P) .

إلا أن هذا التقليد الذي يعكس فهماً تواترياً للتاريخ (Ueberlieferungsgeschichte) ، ورغم

شيعه وامتداده في الدراسات الكتابية الأوروبية والأميركية، لم يؤخذ به بشكل كامل حيث ثمة ما يعرف باسم «المدرسة الاسكندنافية» التي تعتمد منهجية (التاريخ التقليدي / Traditions-geschichte) وترفض السابق بشكل كامل وترى أن العهد القديم كتبه المحرر اعتماداً على نصوص قديمة توافرت له، لكننا لا نعرف عنها أي شيء.

لكن وكما يلاحظ فإن التقسيم آنف الذكر، وما تلاه من تقسيمات إضافية كثيرة، لا يساعد في حل كثير من المعضلات المرتبطة بقراءة العهد القديم، ومحاولة فهمه. هذا بدوره قاد إلى تأسيس منهاج علمي جديد يطلق عليه اسم (علم نقد الكتاب / Biblical Criticism) أو الاسم العام: (الدراسات الكتابية / Biblical Studies).

يقول البحث الكتابي بضرورة اعتماد منهجين بحثيين أولهما «النقد التحريري / Redaction Criticism» الذي يبحث في كيفية تعامل جامع / جامعي النصوص مع النصوص التي من المفترض أنها كانت بحوزتهم قبيل أخذها شكلها النهائي. ويستعين هذا الاتجاه المعروف بكونه «الاتجاه التأويلي» بالنمط الثاني في الدراسات الكتابية، الذي يعرف بدوره باسم: (النقد التاريخي / Historical Criticism) أو (النقد الأعلى / Higher Criticism) ويهدف إلى محاولة تأويل النصوص الكتابية ضمن سياق تاريخي محدّد.

وهناك اتجاهات أخرى تحاول تعرف المعنى الدقيق لنص محدد من خلال ما يعرف باسم (النقد النصّي / Textual Criticism) أو النقد الأدنى / Lower Criticism). ويهدف هذا النمط النقدي (علماً بأن المقصود هنا ليس النقد سلباً وإنما البحث، وهذا هو المعنى الدقيق للمفردة اليونانية الأصلية) وكما أسلفنا إلي تعرف النص التوراتي الأصلي اعتماداً على النسخ المتوافرة، القديم منها والحديث، وكذلك ارتكازاً إلى مواد أخرى ذات علاقة، ومنها بعض النصوص التاريخية القديمة المرتبطة ببلاد الشام وتاريخها القديم.

يضمّ (النقد النصّي) أربعة فروع بحثية هي الآتي ذكرها:

١) «النقد اللغوي / Philological Criticism»: ويعني بدراسة لغات «الكتاب» أو لهجته، ومقارنتها بما توافر من نسخ قديمة وكتابات أخرى ذات علاقة بالإقليم وتاريخه. أما هدف هذا الفرع فهو محاولة تعرف أدقّ معنى ممكن لمعنى بعض المفردات «التوراتية» وكذلك القواعد والأسلوب.

٢) «النقد الأدبي / Literary Criticism»: يتعامل هذا الفرع مع الضروب أو الأنماط الأدبية المختلفة في «الكتاب» بهدف تعرف، قدر الإمكان، تاريخ كتابة كل منها، وكذلك هوية كاتبها.

٣) «نقد التقليد / Tradition Criticism»: يهدف إلى تعرف كيفية تطور التقاليد الشفهية التي يعتقد القابلون بهذا النمط البحثي بوجودها قبيل تحولها إلى نص مكتوب.

٤) «النقد الشكلي / Form Criticism»: يعني بمحاولة تقسيم النصوص المكتوبة وفق نمطها الأدبي، أي: شعر، نثر، حكمة، مثال، حكاية، شريعة... إلخ.

إلا أن الباحث سريعاً ما يكتشف أن هذه «الإجراءات» كافة غير كافية لحل مجمل المعضلات المرتبطة بفهم واع للكتاب. فالباحث سيواجه مجموعة أخرى من المعضلات تعرف باسم (المعضلات

النُصْبِيَّة / Manuscript Problems) الناتجة إلى حد ما عن حقيقة أن النصوص موضوع البحث كتبت بأحرف ساكنة حيث لم تضاف التحريكات المسورية إلا في فترة متقدمة (حوالي القرن العاشر للميلاد). ومن الجدير بالذكر أن التحريك (المسوري) لم يؤخذ به بشكل تام.

ويضاف إلى كل ما سبق مجموعة أخرى من العضلات النُصْبِيَّة والأغلاط التي يفترض أن يتيقظ لها الباحث. ومن تلك الأغلاط الآتي ذكرها:

١) «الغلط السماعي / Oral Conditioning»: هذا الغلط يفترض أن كاتب النص ارتكبه خلال إملاء النص، ومن ذلك عدم تمييزه حرف الهاء من حرف الألف في نهاية كلمة محددة.

٢) «المشاكل البصرية / Visual Problems»: أغلاط ناتجة عن تشابه أشكال بعض حروف «كنعانية التوراة» ومنها على سبيل المثال تشابه حرفي الباء والكاف في مطلع الكلمة أو في وسطها.

٣) «الغلط التكراري / Dittography»: المقصود بهذا الغلط تكرار كتابة حرف ما في كلمة واحدة، أو إهمال التكرار حيث يجب.

٤) «الغلط الحذف / Haplography»: هو إهمال كتابة حرف أو مفردة في جملة حيث يجب ذلك.

٥) «الغلط الإلفائي / Homeoteleuton»: ناتج عن إهمال الناسخ كتابة مقطع من جملة بسبب تطابق بعض مفرداتها مع مفردات جملة سابقة لها.

ومن المشاكل التقنية الأخرى التي تواجه البحث ما يسمى «الكتابة الاستمرارية / Scriptio Continua» أي عدم وجود فواصل بين الكلمات والجمل بما يعقد مسألة تعرف بداية جملة ما ونهايتها، أو مفردة محددة.

وبالإضافة إلى كل ما سبق هناك المشاكل التأويلية وتدخل الكاتب في النص وإضافة تعليقاته.. إلخ. وسنورد تالياً مثلاً يوضح بعض العضلات آتفة الذكر أملين أن يساهم ذلك في إدراك القارئ ضخامة المهمة التي تواجه الباحث، ذلك أنه مهما عظم الاحتراز وكثرت الأدوات النقدية الموظفة، تبقى المسألة التأويلية عائقاً حقيقياً يصعب تجاوزه.

لقد تفحصنا في الصفحات السابقة العضلات المرتبطة بنصوص العهد القديم، لكن علينا التذكير هنا بأن العضلات تواجه الباحث في نصوص العهد الجديد أيضاً بسبب الوحدة العضوية بين الكتابين لدى المؤمنين بهما، وهو ما يجعلنا نطلق على هذا التهذيب العلمي اسم (الدراسات الكتابية) وليس (الدراسات التوراتية). كما نود لفت الانتباه إلى أننا فضلنا توظيف المصطلح: «الكتاب» فحسب رديفاً للكلمة الإنكليزية (Bible) دون إضافة الصفة: (المقدس) إلا التزاماً منا بضرورة حيادية اللغة العلمية الموظفة في البحث، أي بحث، ولا تعكس موقفنا تجاه «الكتاب».

لكن العضلات تسري على فهم كثير من نصوص العهد الجديد أيضاً خاصة المتعلقة بتاريخ تلك المرحلة. ونظراً لتعدد الموضوع ورغبة منا في الاختصار، قدر الإمكان، سنورد بعض الأمثلة لنوضح للقارئ مدى للمشكلة التي تواجه الباحث.

قلنا إنه نشأ، مع تطور منهجية الأبحاث التاريخية في بدايات القرن الماضي، واعتماد أسلوب

علمي عقلاني، اتجاه أكاديمي يبحث في المادة من وجهة نظر تاريخية محض، أي «Geschichte»، وذلك في مواجهة الاتجاه الذي كان سائداً حتى ذلك الحين وعُرف باسم «التاريخ القدسي» / Heilgeschichte.

من المعروف أن كتاب المسيحية المقدس، أي العهد الجديد، لم ينشأ من فراغ، ولم يعمل في فراغ، بل ضمن مرحلة تاريخية محدّدة ونتاج لما كان سائداً في فلسطين من حركات وأفكار دينية. ومن قاموا بصياغته كانوا يعيشون في مرحلة تاريخية محدّدة، وكانوا يتأثرون بها ويؤثرون فيها. لم يكونوا يعيشون بعيداً عن المجتمعات التي نشأوا فيها. بل على نقض ذلك، كانوا، كما غيرهم من أبناء ملتهم، نتاج المجتمع، وإن كان لهم دور طليعي فذ فيه. لقد تأثروا بمحيطهم، الفكري والديني، وآثروا فيه أيضاً بشكل خلاق.

لن ندخل في تفاصيل العضلات المتعلقة بفهم قويم للعهد الجديد وسنعمل على تقديم مجموعة من الأمثلة التي نرى أنها ستساعد القارئ في إدراك أبعاد العضلات التي تواجه الباحث ونبدأ بمسألة إحصاء سكان فلسطين (أو إقليم يهوذا الروماني) الوارد ذكره في إنجيل لوقا (٢: ١-٢) والذي، تم، وفق النص، في عهد كيرينوس والي سوريا الروماني.^(٧) برأينا أن الخطأ المركزي الذي يواجه الباحث هو انطلاقهم من أفكار محدّدة وآراء غطية تبحث عن برهان لها - كائنة الطرق ما كانت. هذا جعلهم يتعاملون مع هذا الخبر بحرفيته دون أن يُدركوا الأبعاد التأويلية لقول لوقا. واقع الأمر أن المسألة المركزية في رواية لوقا حول ميلاد المسيح لا تتعلق بتاريخ محدد أو بمسألة إحصاء بحد ذاته، وإنما تقديم مبرر انتقال والذي يسوع المسيح إلى بيت لحم.

وقبل الغور في هذه المسألة، لا بد من لفت انتباه القارئ إلى أداة علمية مهمة في البحث التاريخي لهذه المسألة وهي خطأ أن نتعامل مع بعض النصوص بشكل مجرد. لقد قلنا آنفاً إن العهد الجديد لم ينشأ من فراغ وإنما ولد من قلب العهد القديم، أي أنه مرتبط به بأوثق صورة. ففكرة المسيح المخلص هي أصلاً فكرة توراتية، أي أن الاعتراف بشخص ما بأنه المسيح المنتظر يجب أن تلقى دعماً كاملاً لها من أسفار العهد القديم.

وعندما نتعامل مع الإشارات الإنجيلية إلى تاريخ ولادة يسوع المسيح، علينا أن نفهمها ضمن ذلك السياق فحسب. وهنا نذكر أن التوراة تشدّد على أن مكان ولادة المسيح المخلص يجب أن يكون في مكان اسمه بيت لحم، وبغض النظر عن موقعه الجغرافي. فسفر ميخا (٥: ٢) يقول: «أما أنت يا بيت لحم أفراثة صغيرة أن تكوني بين ألوف يهوذا فمناك يخرج لي الذي يكون متسلطاً على إسرائيل». هذا يجعلنا على يقين بأن الصحة التاريخية أو عدمها لمسألة الإحصاء ليست ذات علاقة بالموضوع. فالهدف من الإشارة إلى إحصاء سكاني، والذي لا نعرف شيئاً عن هدفه أو نتائجه، استحضار شاهد لإرسال يوسف ومريم إلى بيت لحم مكان ولادة المسيح المنتظر وفق رواية العهد القديم. أي أن المسألة عبارة عن تعقيب تأويلي أو قولية دينية (Exegical Elaboration) لما ورد في العهد القديم فيما يخص المسيح المنتظر. لذا، نرى أن رواية لوقا، وبغض النظر عن أنها مأخوذة من مصدر لا نعرفه الآن، هي مجرد تعقيب تأويلي وليس أكثر من ذلك.

ولكني نوضح هذه المسألة سنورد تالياً مجموعة من الأمثلة على القبولات اللاهوتية بما يشرح، برأينا، أبعاد تجاهل هذا العامل.

من التأويلات أو القبولات اللاهوتية التي ترد في العهد الجديد مسألة إشفاء يسوع المسيح المرضى حيث نقرأ في إنجيل متى (١٦: ٨) الآتي: «... وشفى جميع المرضى». من الممكن أن هذا فعلاً ما آمن به مسجل النص، لكن الجملة التالية، إنجيل متى (١٧: ٨) تقول «فَمَ ما قال النبي إشعيا» أخذ أوجاعنا وحمل أمراضنا» وهي إشارة إلى سفر إشعيا (٤: ٥٣) القائل «لكن أحزاننا حملها وأوجاعنا تحملها...».

والمسألة نفسها تسري على رواية إنجيل لوقا عن ذهاب يسوع المسيح إلى القدس (أورشليم) حيث تناقش مع الحكماء والناس هناك بطريقة أدهشتهم. «إنجيل لوقا (٤: ٢٠، ٥٢) يقول: «فلما بلغ يسوع الثانية عشرة من عمره صعدوا إلى أورشليم كعادة العيد... وكان يسوع يتنوف في القامة والحكمة والنعمة عند الله والناس». ورغم أن إنجيل لوقا لا يشير إلى شهادة من العهد القديم تدعم روايته هذه، إلا أننا نجد فيها فوراً في سفر صموئيل فتزايد نواً وصلاً عند الرب والناس أيضاً». كما نجد أثراً لهذه القولية الدينية في قول سفر امثال (٤: ٣) الآتي: «فتعال كل خطوة وإكرام في أعين الله والناس».

والامر ذاته ينطبق على رواية تعميد المسيح على يد يوحنا المعمدان الواردة في ثلاثة من الأناجيل حيث من الواضح أنها تأويل للمزمور (٧: ٢) القائل: «... أنت ابني واليوم صرت أبوك» وهذا عبدي الذي أعضده مختاري الذي سُرْتُ به نفسي» حيث يقول إنجيل متى في الإصحاح (١٧: ٣) أنه فور تعميد يسوع المسيح انطلق «صوت من السماء قائلاً هذا هو ابني الحبيب الذي به سُرْتُ». وهناك تأويلات أخرى منها رواية دخول يسوع المسيح راكباً على حمار أو جحش إلى القدس (متى ٢١: ٧) وهو مأخوذ من نبوءة زكريا (٩: ٩) والتي يُشير إليها متى (٥: ٢١).

والامر ذاته ينطبق على قول يسوع المسيح على الصليب «إلهي إلهي لماذا تركتني» وهي مأخوذة من سفر المزامير (٢: ٢١) القائل: «إلهي إلهي لماذا تركتني». ويُضاف إلى ذلك تهليل الجمهور ويسوع داخل إلى القدس «تبارك الآتي باسم يهوه» وهي مأخوذة من سفر المزامير (٢٦: ١٧). والامر ذاته ينطبق على مبلغ الثلاثين من الفضة (إنجيل متى ٢٦: ١٥) التي قيل إن يهوذا^(٨) قبضها ثمن وشايتها بالمسيح، وهي مأخوذة من سفر زكريا (١٢: ١١) «فوزنوا أجزتي ثلاثين من الفضة» وحتى القول بالقائتها في الهيكل (إنجيل متى ٢٧: ٣) مأخوذ أيضاً من سفر زكريا (١١: ١٣) القائل: «فاخذت ثلاثين من الفضة وألقيتها في الخزانة في بيت يهوه». والامر ذاته ينطبق على تقديم خمرة ممزوجة بخلّ المذكورة في إنجيل متى (٢٧: ٣٤) وهي قالب مأخوذ من سفر المزامير (٦٨: ٢٢) القائل «وفي عطشي يسقوني خلاً». والامر ذاته يسري على اقتسام ثياب يسوع بعد صلبه (يوحنا ١٩: ٢٤). ورغم أن الوثائق التاريخية تفصح أن هذا التصرف كان مسموحاً به، إلا أنه يرد في سفر المزامير ١٩: ٢١ «يقتسمون ثيابي بينهم وعلى لباسي يقتربون». والامر ذاته ينطبق على مسألة تجربة يسوع المسيح في البرية التي استمرت أربعين يوماً - مثلاً إنجيل لوقا (٤: ١-١٣) حيث نلاحظ أن الرقم

أربعين يظهر بشكل مستمر في العهد القديم، ومن ذلك تيه موسى التوراة ولقبه في البرية وفترة حكم كل من داود وسليمان... إلخ.

ورغم أن لوقا لم يُشير إلى رواية العهد القديم بخصوص مكان مولد المسيح المنتظر، فإن إنجيل متى يقول ذلك بصريح العبارة في الإصحاح (٦-١: ٢) حيث نقرأ: «ولما ولد يسوع في بيت لحم اليهودية... فجمع هرودس رؤساء الكهنة وكتبة الشعب وسألهم أين يولد المسيح؛ فاجابوا في بيت لحم اليهودية. لأنه هكذا ما كتب النبي: يا بيت لحم أرض يهوذا، ما انت الصغرى في مدن يهوذا، لان منك يخرج رئيس يرعى شعبي إسرائيل».

الدراسات الكتابية بين المراجعة والتجديد

الآن وقد أوضحنا المشاكل المرتبطة بفهم «الكتاب» والتي نشأت بفضل تطوّر المناهج النقدية في الغرب، كان لا بد من محاولة إقامة علاقة بين تاريخ بلاد الشام بشكل عام (وفلسطين بشكل خاص) والنصوص التوراتية خاصة بعد مباشرة التنقيبات الأثرية «التوراتية» في فلسطين منذ بدئها في القرن التاسع عشر، وتطوّرها بشكل كبير في مطلع القرن العشرين. ودون الدخول في تفاصيل علم التنقيب التقنية، نقول إنه سادت هذه المرحلة نظرية الاستعانة بالأواني الفخارية التي تخصص بها عالم الآثار الأمريكي وليام البرايت ومحاولة وضع تاريخ فلسطين اعتماداً على اللقى الأثرية الغزيرة من هذا الصنف. برأينا أن ما أجبر العلماء على اللجوء إلى هذا النمط المرجعي هو عدم العثور على أية شواهد مكتوبة تدعم الفهم السائد للنصوص التوراتية التي يُقال إنها مرتبطة بفلسطين. فقد تم العثور في بلاد الشام (بما في ذلك العراق) ومصر على آلاف اللقى الأثرية التي تعود إلى مختلف الحقب التاريخية التي مرت بها تلك البلاد، لكنه لم يعثر على أثر واحد يدعم الفهم السائد للرواية التوراتية عن تاريخ فلسطين منذ أقدم العصور وحتى العصر الفارسي في القرن الخامس قبل الميلاد، حيث تنتهي الرواية التوراتية.

التناقض بين الادعاء والحقيقة أدى إلى بروز مجموعة من الاجتهادات تحاول إجراء مصالحة بين الفهم السائد للنصوص التوراتية ذات العلاقة وبين التطور الدائم لأساليب النقد النصّي التي أشرنا إليها أعلاه. وأمام ذلك نشأت كتل من الآراء حول تاريخ فلسطين القديم (القرن الثالث عشر قبل الميلاد إلى القرن الخامس قبل الميلاد) نلخصها في النقاط الآتي ذكرها:

١) «نظرية الغزو»: يمثل هذه النظرية القائلة بأن فلسطين تعرّضت (في حوالي القرن الثالث عشر قبل الميلاد) لغزو خارجي (أي قبول حرفي لنصوص سفر يشوع) كل من وليام البرايت وإرنست رايت وجون برايت وبول لت. لكن هذه النظرية تتجاهل التقدم الهام الذي حصل في فهم النصوص بفضل استخدام أساليب النقد النصّي التي ذكرناها آنفاً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه النظرية تتجاهل بشكل كامل الحقائق المثبتة الآتي ذكرها: (١) العديد من التوطنات الفلسطينية الواقعة في مرتفعات فلسطين الخليل ونابلس لم تكن مأهولة في العصر البرونزي المتأخّر.

ب) العديد من تلك التوطنات هجرت في نهاية تلك المرحلة الزمنية، ولا تظهر فيها آثار تدمير (على عكس ما يرد في سفر يشوع).

ج) العديد من المواقع في تلك المنطقة ظلت قائمة دون تدمير في العصر الحديدي الأول.

د) التوطنات السكانية العائدة إلى العصر البرونزي المتأخر التي لم تظهر فيها آثار تدمير كانت مهجورة لفترة طويلة بعد تدميرها، أو سكنها الناس مجدداً.

٢) التسلل: هذه النظرية تقول بأن القبائل العبرية (كذا) احتلت فلسطين عبر عملية تسلل، ويتمسك بها كل من البرشت والت ومارت نوت ومنتفرد فايرت. لكن هذه النظرية لا توضح كيف سقطت المدن «الكنعانية» للقبائل المتسللة.

٣) إعادة التنظيم الاجتماعي: هذه النظرية التي يتبناها كل من جورج مندنهول ونرمن غتفالد وكونسل دي غويس، تقول بأن سيطرة القبائل العبرية [كذا] على فلسطين تم عبر غزو، تسلل، تمرد.

٤) افتراضية التعايش المتكافل: صاحب هذه النظرية العالم الألماني فرنس فلكر، لكنها لا تأخذ بعين الاعتبار المكتشفات الأثرية الأخيرة.

وبالإضافة إلى ما سبق، نحن نطرح مجموعة أخرى من الأسئلة التي نرى أن على أية نظرية الإجابة عنها حتى يمكن القبول بطرحها للنقاش.

١) السؤال الأول: ما الظروف التاريخية والجغرافية والروحية الاستثنائية التي قادت إلى نشوء مملكة تغطي أراضيها كثير من المدن والقرى (أي مملكة داود وسليمان المقترضة) رغم أن بلاد الشام لم تعرف إلا المدن الممالك؟

٢) إذا كانت مملكة بني إسرائيل قد قامت فعلاً في مرتفعات غربي فلسطين (جبال الخليل ونابلس) فلماذا بقيت محصورة في تلك البقعة الجغرافية ولم تمتد إلى السهول المجاورة؟

٣) لماذا نشأت تلك المملكة في التلال وليس على الشريط الساحلي الخصب؟

٤) لماذا نشأت المملكة المزعومة في مرتفعات غربي فلسطين وليس في مرتفعات شرقي فلسطين؟

٥) إذا كانت مملكة (تا) (إسرائيل ويهوذا) الموجدتان نشأتا في غربي فلسطين، فما سبب تميزها عن محيطهما الروحي في مجمل بلاد الشام؟

٦) ما مصدر الفكر التوحيدي المزعوم؟

٧) لماذا انتشر في المرتفعات فحسب؟

٨) ما سبب عدم انتشاره بين سكان بلاد الشام؟

٩) ما سبب عدم العثور على أية لقي أثرية واضحة بشكل صريح لا يقبل التأويل تدعم الادعاءات

السابقة رغم قلب أرض فلسطين رأساً على عقب؟

هذه بعض المضغلات التي تواجه الاتجاه التقليدي في (الدراسات الكتابية) والتي عليه حلها بشكل علمي مقنع، رغم ادعاءاته المستمرة بأنه قدم إجابات علمية متماسكة.

لكن غياب ذلك الجواب تحديداً أدى في نهاية المطاف إلى تمكن اتجاه تجديدي من البروز، يرفض

النظريات آتفة الذكر، وغيرها، وقد وتبوا هذا الاتجاه التجديدي مرقعه في الأبحاث الكتابية، رغم ما يتعرض إليه من هجوم من قبل الأوساط السائدة، أي المحافظة والأصولية في الولايات المتحدة بشكل خاص. ففي ثمانينيات القرن الماضي بدأت مجموعة من الأبحاث الكتابية المشككة في الآراء السائدة في الظهور. فعلى سبيل المثال كتب العالم السويدي غستا أهلشتروم مجموعة من الأبحاث عن الموضوع، توجهها بكتابه عن تاريخ فلسطين حتى القرن الثالث قبل الميلاد. ورغم أن المؤلف (الذي توفي قبيل إتمام كتابه) لم يتخل بشكل كامل عن الفهم التوراتي السائد عن تاريخ فلسطين ذي العلاقة، إلا أنه كان من أوائل من شككوا في كثير من الروايات ومن ذلك على سبيل المثال ما يرد في سفر ييشوع والقضاة. إلا أن الانعطاف الحاسم حصل على يد عالم الآثار الأميركي توماس طمسن الذي نشر كتابه (Early History of the Israelite People) في مطلع التسعينيات وكان من نتائجه فقدان وظائفه في الجامعة الأميركية التي كان يعمل فيها واضطراره إلى مغادرة بلاده بحثاً عن عمل. فقد عقد ذلك العالم الكبير مقارنة سلبية بين النظريات السائدة ونتائج التنقيبات الأثرية الأخيرة في الأراضي الفلسطينية المحتلة عام (١٩٦٧م) وبين أن التناقضات بينهما أكبر من أن يمكن شرحها أو تليفها، وإن الهوية بينها لا يمكن ردمها وذلك يستوجب نبذها وطرح افتراضات جديدة. هذا قاده في العام (٢٠٠٠م) إلى النظر إلى العهد القديم على أنه مؤلف أدبي لا يحوي إلا القليل القليل من التاريخ، وسجل ذلك في مؤلفه الذي ترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان «الماضي الخرافي - التوراة والتاريخ. مُدْخُلٌ للنشر والتوزيع، دمشق ٢٠٠١م».

وقد اتخذ العالم البريطاني كيث وابتلام الطريق ذاتها في كتابه الهام «تلفيق إسرائيل التوراتية: طمس التاريخ الفلسطيني». مُدْخُلٌ للنشر والتوزيع، دمشق ٢٠٠١م. كما سار العديد من العلماء الآخرين على الطريق نفسه ومنهم على سبيل الذكر، لا الحصر، العالم البريطاني فلب ديفيس والعالم الدانماركي نيلز لمكة، وغيرهما، وصار يُطلق على ذلك الاتجاه صفة (المدرسة الدانماركية) والتي ترى أن العهد القديم ليس كتاب تاريخ.

لكن أعداء هذا الاتجاه التجديدي من أصحاب الفكر المحافظ والأصولي يُطلقون عليهم صفة (الاتجاه التقليصني، المقلون / Minimalists) أي: المقلون من مغزى «الكتاب» بينما عرف الطرف الأول، خلال السجال الذي يزداد ضراوة يوماً بعد يوم بصفة (المكثرون / Maximalists) أي المكثرون من الاعتماد على «الكتاب».

وسيكون من غير الصحيح تجاهل آراء كمال الصليبي الذي طرح نظريته عن جغرافية التوراة في العديد من المؤلفات الهامة نذكر منها: التوراة «جاءت من جزيرة العرب»؛ «حروب داود»؛ «خفايا التوراة»؛ «البحث عن يسوع». لقد رأى ذلك المؤرخ اللبناني أن اقتفاء فلسطين لاي دليل أثري حاسم يدعم النظرة التقليدية لتاريخ تلك البلاد القديم يجب ألا يعني بالضرورة التشكيك في التاريخ. هذا جعله يشكك في جغرافية «الكتاب» وطرحه ضرورة البحث في جنوب غربي جزيرة العرب عن موقع التجربة التاريخية والدينية لبني إسرائيل الذين هم من العرب البائدة. ولا شك أن طرح المعضلة من هذا المنظور سيعني قلب الكثير من الآراء السائدة عن محطات هامة من تاريخ الجزيرة العربية والدور الذي لعبته هي ومختلف أقوامها في العالم القديم.

الهوامش:

١) من غير الصحيح تعريف «لغة» التوراة بهذه الصفة. فاللغة، أياً لغة، هي مجموعة من الرموز، المحكية أو المرسومة، التي يستخدمها البشر، بصفتهم أعضاء في مجموعة اجتماعية وشاركون في ثقافتها، للاتصال بعضهم ببعض. وعلى هذا فقد يرى البعض أنه من الصحيح اعتبار لغة التوراة كذلك، إلا أن رؤيتنا السلبية تنطلق من حقيقة أن اللغة التي كتب العهد القديم بها لم تكن محكية، وهذا أمر يتفق عليه أهل الاختصاص كافة.

٢) هناك اعتقاد خاطئ بأن اسم لغة التوراة (العبرية). لكن الحقيقة التي يعرفها أهل الاختصاص هو عدم وجود مثل هذه اللغة. وكما بينا في الهامش السابق، فإن العهد القديم لا يعرف اسماً محلياً للغة أو لبني إسرائيل. وعلى الرغم من أننا لسنا في صدد البحث في أصل التسمية (عبرانيون / عبرية) إلا أننا نعتقد أن هذا الاسم ساد في الأدبيات الأوروبية بعد تدمير معبد اور هيكمل حرد العربي (هردوس) في عام (٧٠م) ومدينة القدس في عام (١٣٥م) رغبة في تفادي العودة إلى الاسم «يهوديون» - نسبة إلى إقليم يهوذا الإغريقي ومن بعده الروماني الذي كان سائداً. ويضاف إلى ذلك خطأ تسمية الأبجدية باسم (العبرية). لعدم وجود لغة بالاسم ينفي بالضرورة وجود أبجدية بالاسم نفسه. أما الأحرف المرتبطة للمستعملة حالياً وتُعرف مجازاً باسم (العبرية) فإنها أحرف «آرامية» وتعرف عند أهل الاختصاص باسم «الآرامية المرتبطة» وهذا ما دفعنا إلى وضع الاسم بين أقوال إجتراضية.

٣) على العكس من الاعتقاد السائد، فإن أقدم نسخة متوافرة من العهد القديم هي المعروفة باسم (اللينينغرافية) / نسبة إلى مدينة لينينغراد السابقة) وتعود إلى عام (١٠٠٨م).

٤) قمنا باستخدام المصطلح (التلمودية) نسبة إلى «التلمود» لتمييز الديانة السائدة حالياً بين اليهود من الديانة التي كانت سائدة بين بعض سكان المشرق العربي حتى عام (١٣٥م) والتي تعرف اعتباطاً باسم (اليهودية). في الحقيقة أن اليهودية بشكلها الحالي، أي المرتكزة إلى تعليم التلمود (البابلي) لم يكن من الممكن أن تنشأ قبل تدمير معبد حرد العربي. فالتعاليم الدينية التي كانت قائمة بين بعض سكان بعض أنحاء فلسطين في ذلك الحين اوتكرزت إلى مجموعة من الطقوس التي تعتمد، وفق ما يقوله سفر التثنية، مركزة التعميد، أساساً، وهو ادعاء أثبتت التنقيبات الأثرية الأخيرة بطلانه.

٥) (Apocrypha): من اليونانية (apocryptein) بمعنى (يُخْتَفَى، يُخْفَى). بذلك يكون المقصود أصلاً (التعاليم الخفية). أما المقصود بالاسم الآن فهو (غير المقدسة / المنحولة). وهناك نوعان من الأسفار «المنحولة» تُعرف الأولى بالاسم السابق، بينما يُطلق على المجموعة الثانية اسم (pseudepigrapha) وعددها يقرب من السبعين، وتتوافر في كلٍّ من اليهودية التلمودية والمسيحية.

٦) لا نطلق الاسم، ولا يكتب، إجمالاً، ولذا يُسجّل في مختلف الترجمات العربية (الرب).

٧) يقول النص الإنجيلي «وفي تلك الأيام صدر أمر من أغسطس قيصر بأن يُكتب كل المعمورة؛ وهذا الكتاب الأول جرى إذ كان كيرينتيوس «سورية»... فصعد يوسف أيضاً من الجليل من الناصرة إلى اليهودية إلى مدينة داود التي تُدعى بيت لحم لكونه من بيت داود وعشيرته ليُكتب مع مريم امرأته المخطوبة وهي حَبْلَى... فولدت ابنها البكر وفطمته...».

٨) في النص العربي (الإسكروبولي). وهناك اتفاق على أن النص الأصلي يُشير إلى: «إسكروت»، أي (العسكري)، والمقصود مدينة بالاسم.

الرواية العربية: الولادة المعقوفة في التاريخ المعقيد

فيصل دراج

«لا رواية بلا ديمقراطية ولا ديمقراطية بلا رواية»

مارت روبير

صعدت الرواية الأوروبية علاقةً حدائية في جملة علاقات إجتماعية حديثة، وتعيّنت مستوى في كل اجتماعي، تتفاسم مستوياته أزمنة تاريخية متساوية، أو شبه متساوية. كان في مرجع الرواية، داخلياً كان أم خارجياً علاقات اجتماعية أنتجتها برجوازية منتصرة وهي تنتج ذاتها طبقة فائدة مهيمنة. تكشفت هذه العلاقات الحدائية في مجموع من المقولات ينسج لـ: المفرد الذي أصله فيه، الحاضر الذي هيأ ذاته مرجعاً للأزمنة، المجتمع الحوارية الذي استولدت المساواة، الدولة القومية التي توحد المجتمع لغة وثقافة، تعددية المعارف المتجاوزة المتجددة، الاحتفاء بالواقع المتحرر وأسفله الدنيوية، التخيل الذي يخاصم المفرد ويخلق مجتمعاً بصيغة الجمع، الشعور بالزمن والتعامل مع العارض والمتغير وسريع الزوال، العقل الطليق الذي فارقه اليقين، الاحتفال بالنسبي والمتعدد والمجزوء، اللغات الاجتماعية التي لا مركز لها، القارئ الذي أنتجته المدرسة والمؤسسات والسوق الثقافية... في زمن تاريخي آخر، خلفه الزمن الأوروبي المنتصر ورائه، ولدت الرواية العربية وحملت معها آثار زمنها. ادرج الزمن المنتصر ما عداه في «الزمن العالمي»، وهو زمن أوروبي بامتياز، وأبقى على الزمن العربي في «مكانه»، يبحث عن أفق أضاعه، أو عن أفق لم يلتق به بعد. أجهضت هذه

فيصل دراج، كاتب وناقد فلسطيني يقيم في دمشق

«العالمية»، وجوهرها السيطرة والإخضاع، حادثة عربية محتملة، واستولدت أخرى هجينة، تمس ظواهر الأشياء وتترك البنية الاجتماعية التقليدية على حالها. بسبب ذلك، لم تظهر الرواية العربية، في زمن ولادتها الأولى، مرجع خارجي يصيرها رواية، ولم تتمتع بمرجع داخلي يُعَالن باتساق داخلي. ولدت الرواية العربية مزودة بإعاقه مزدوجة، فهي أثر متأخر للآداب العالمي، الذي هو صورة أخرى عن «الزمن الأوروبي»، الذي شاعته الإرادة المنتصرة أن يكون «عالمياً»، وهي كتابة وافدة إلى حقل إجتماعي لم يعرف «نثر المجتمع البرجوازي». تشير الولادة القسرية في هذه الحال إلى عنصرين: جنس أدبي حدائي وافد يفتقر إلى فضاء ثقافي أدبي ملائم له، ونخبه ثقافية أيقظها التغيّر فانفتحت على جديد ملتبس، وحاورته مثقلة بالفقنة والاضطراب.

يؤرخ ميلاد الرواية العربية، إصطلاحياً، بمبتدأ القرن العشرين، الذي شهد ظهور عمل محمد الميولي وأعمال لاحقة. يبدو التحديد، للوهلة الأولى، ميسوراً وله شكل البدهة، ويعتبره الإضطراب آن تأمله والتعرّف عليه. إن زمن ولادة الرواية العربية هو زمن غياب شروط الكتابة الروائية. ونص الكواكبي «طبايع الاستبداد»، كما نص الإمام محمد عبده «الإسلام بين العلم والمدينة»، آية على الشروط المرغوبة الغائبة. وتصبح الصورة أكثر وضوحاً عند قراءة أعمال روائية متلاحقة، تبدأ من مبتدأ القرن وتمتد إلى منتصفه تقريباً. فهذه الأعمال، ولا تعوزها الشرعية، تنجز وظيفتين مترابطتين: تضيء المرجع الخارجي، أي الواقع الاجتماعي بلغة واقعية، الذي فاتته الحداثة التاريخية ولم تغتريه الحداثة الهجينة وتُعالن بالإعاقه الداخلية التي تحايث المرجع الروائي الداخلي، مبيّنة أن رواية المجتمع الذي أخطأ حدائته تخطئ كثيراً في بناء العلاقات الرواية. كان المجتمع التقليدي علاقة داخلية في جنس أدبي وافد، أراد أن يكون حدائياً.

١- الولادة المعوّقة: الكواكبي وإضاعة أولى:

حين كان محمد الميولي، في مطلع القرن العشرين، يحاول جنساً كتابياً ينوس بين الرواية والتاريخ، كان عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩-١٩٠٢)، الذي ألجأه الاضطهاد العثماني إلى مصر، ينشر كتاباً كلّفه حياته يدعى: «طبايع الاستبداد». ما كان «بيان الإنسان الحر»، الذي هجس به صاحبه ثلاثين عاماً، تغزّياً فكرياً أملتّه فتنة الغرب، بل شهادة فريدة على استبداد لا يقل قفزاً. توزّع هاجس التقدم على المنفي الحلبي وعلى صاحب «حديث عيسى بن هشام»، وتقاسما معاً مفارقة مؤسسية، فاحدهما كان يقترب من الكتابة الروائية، وثانيهما كان يبرهن عن غياب شروطها. أضاء الرجلان، بشكل مختلف قولاً يتداوله دارسو الرواية: «لا رواية بلا ديمقراطية ولا ديمقراطية بلا رواية».

رأى الكواكبي إلى صفات المستبد المتعددة: فهو «جبار، طاغية، حاكم بامر، حاكم مطلق...»، يتصرف بحقوق الناس بالمشيئة، ويصرف شؤونهم بلا رقيب، يتلف الرقابة ومن يطالب بها، ويحتفي بالأوغاد والمتسلقين، بلغة اللّائث الذي قضى مسموماً. أما نقيض المستبد فحكومة تتجاوز الأفراد: «عادلة، مسؤولة، مقيّدة، دستورية...». وحين عاين المستبد بهم قال: «أسرى، مستصغرون، بؤساء، مستتبون...»، في مقابل نوع من البشر مختلف أهله: «أحرار، أباء، أعزاء، أحياء...»، يحققون

إنسانيتهم بحقوق وواجبات إنسانية متساوية.

تأمل الكواكبي دلالة الاستبداد في حقول مختلفة: الدين، العلم، المال، المجد، التربية، الأخلاق، التمدن.. ووقف على آثاره التي ترد المجتمع الحي إلى مقبرة جماعية، كأن الاستبداد، الذي يشرحه تاريخه الداخلي دون إضافات خارجية، خالق رهيب، يختلس من المستبد بهم طبائعهم الأولى، ويلقنهم طبائع مغايرة، تقول بولادة جديدة. تصير الولادة القافلة الحاكم والمحكوم وما بينهما مسوخاً، تشبه البشر وما هي بالبشر، وترى في الحر مارقاً رجيماً، كان يصبح الحاكم: «خفاشاً يصطاد هوام العوام في ظلام الجهل، أو ابن آوى يتلقف دواجن الحواضر في غشاء الليل»، وأن يغدو المحكوم «كالغنم ذراً وطاعة، وكالكلاب تذلاً وتلقاً»، وأن يتحول مستشار المستبد إلى «مصحف في خمار أو سبيحة في يد زنديق».

يتجلى الاستبداد في الحرف المعمم، إذ الحاكم يتطير من المجتمع كله، وإذ المحكوم يتطير من الحاكم والمجتمع في آن. وما «المستثنى»، الذي يتحدث عنه الكواكبي، إلا الأسير الخانع، الذي اقتلعه خنوعه من الجنس البشري، والحقه باجناس أخرى. هناك أبدأ انتقال من طبيعة إلى أخرى، يستلزم القمع والإكراه زمناً، ويجري طبيعياً مسوراً، بعد زمن. ومع أن الكواكبي أجهد فكره الناقب في تبيان المقدمات والنتائج وما يصل بينهما، فما جاء به يُكثف، بإجحاف كبير، في عناصر ثلاثة، تلازم النظام الاستبدادي وما اقرب منه، مثل النظام الأبوي والجماعة العضوية.. وأول هذه العناصر وأكثرها شيوعاً: أولوية الكل على الأجزاء، التي تنتهي إلى أولوية المتسلط على السلطة، والسلطة على الجماعة، وأولوية الجماعة على الفرد.. فإن تأمل العقل العلاقة بين الاستبداد والثبات، وقع على أولوية الماضي على الحاضر وعادات الجماعة على الجماعة، وصولاً إلى أولوية اللغة على مواضعها. يتكشف المستبد، الذي لا يدع خارجه شيئاً، كلاً يحو الأجزاء التي خارجه، يضعها داخله لا يترك لها رغيماً ولا فضيلة، يُشخص السلطة وتشخص السلطة فيه، يجسد الدين والهدى ولا يتجسدان خارجه، يعلن عن العلم والمال والمجد ويُستغلن به. ولعل سعي الخطابة المستبدة إلى البرهنة عمّا لا يمكن البرهان عنه، هو ما يحوّل لغة الاستبداد إلى بلاغة فارغة، ذلك أنها لا تملك رصيذاً لغوياً للفجور الذي تقول به. لذا تكون لغة النثر، التي توجد بين الكلمات ومرامجها، نقبضاً لبلاغة الاستبداد، بقدر ما تكون الدولة التي تحكمها القوانين نقبضاً للنظام الذي يعبث به «الرجال».

تمحو البلاغة الواقع وقد استحال إلى كلمات، ويلغي المستبد أجزاء تدعى به: الرعية. يحلّ فساد الإنسان وقصوره العقلي والمعنوي العنصر الثالث، الذي تروح له بطانة المستبد المتسقة، بلغة الكواكبي. ينطوي الزعم على ملامح لاهوتية تم تبخيسها، وعلى غايات سلطوية قديمة متجددة. يكون الإنسان في الملامح الأولى قريناً للخطيئة، يحتاج إلى من يقوّمه ويهديه، وفي الحالة الثانية قاصر عاجزاً، يعوزه من سيّره ويضبط خطواته. وهذه الثنائية، التي تختزع التعظيم والتصغير، هي التي حملت الكواكبي على توصيف السلطان بـ«المثال»، الذي يغدق الحكمة على السماء والأرض، وعلى وصف الرعية بـ«الأنعام والهوام والأغنام»، التي «أشقت» حاكمها بصغار لا ينتهي. يفصح الفكر الذي يعبث بالجوهر الإنساني عن عداء لما هو سوى في الطبيعة الإنسانية وخارجها، رد عليه

الفكر الإنساني منذ زمن طويل . فقد قال هذا الفكر بحقوق الإنسان الطبيعية، التي تقرن الإنسان بحالة أولى من الحرية الطبيعية، وتعين الحرية الإنسانية معطى طبيعياً أولاً، لا ينبثق عن المؤسسات والسلطات والأنظمة، التي يقتصر دورها على تأمين الحماية والأمان، متوسلة «عقداً اجتماعياً»، تنجزه مجموعة من البشر الأحرار . وعلى هذا، فإن ما يصل بين حق الإنسان في الحرية ومبدأ العقد الاجتماعي فرد حر سابق على المجتمع، أو جزء سابق على الكل، لا يتألف مع تصور مستبد، يبدأ بكل «فوق الزمن»، تخضع له أجزاء لا زمن لها .

يساوي العنصر الثالث، المشتق مع العنصرين السابقين، بين السلطة وشخص المستبد، وبين الأخير وملامح المطلق . وعن المطلق، الذي ضمّ بين أعطافه الثبات والكمال، يصدر الفصل النوعي الذي لا بد منه بين الحاكم، الذي لا يُسال، والمحكوم الذي لا حقوق له . فمن يسأل غيره ويراقبه يشبهه في الكيف ويساويه في الحقوق والواجبات، على خلاف الرعية المستبد بها، التي يلتبس عليها الفرق بين «الإله المعبود بحق والمستبد المطاع بالقهر»، ولا حق لها في مساءلة من يسوسها : «لانتفاء النسبة بين عظمتها ودناءتها» . ينفي التصور القائل بـ «الإله المعبود»، مبادئ الحرية والمساواة والإبداع، ويوطد في الإنسان شعوراً بالنقص والعجز والغاوة . وما الانحطاط، الذي يلازم مجتمعات الاستبداد، إلا تنوير لمعادلة غريبة بغیضة، تضع الحرية كلها في يد فرد وحيد، وتوزع العبودية على كل ما تبقى .

تستولد العناصر الثلاثة ديمومة التقاليد وإكبار الإتياع وبداهة الخضوع، منتبهة إلى مجتمعات مقوضة، ضُربت عليها المذلة والمسكنة وتطبّعت، وقد «توالت عليها القرون والبطون»، بالطباع السافلة، التي أُنسبت لها معنى الحرية والاستقلال . «وقد تنقم على المستبد نادراً ولكن طلباً للانتقام من شخصه لا طمعاً للخلاص من الاستبداد، فلا تستفيد شيئاً إنما تستبدل مرضاً بمرض...» .

يشق الكواكبي من طبائع المستبد، إن طالت واستقرت وتوطدت، طباع المستبد بهم، ويشق من طبائع الاستبداد، وتلف الطرفين معاً، خراباً مفتوحاً وبواراً لا ينتهي . كان الاستبداد لا يصبح أصلياً إلا بديمومة متطلولة، تلغي ما كان من طبائع قبل وصول المستبد، وتعيّن وصوله بدءاً مطلقاً وولادة نوعية تُجْبأ ما سبقها من ولادات . حين يعالج الكواكبي : «التنقيح والاستبداد»، يستهل حديثه عن الحركة الدائرية التي تعارض الثبات والتثبيت : «الحركة سنة عاملة في الخليقة دائية في شخوص وهبوط، فالترقي هو الحركة الحيوية، أي : حركة الشخوص، ويقابله الهبوط، وهو الحركة إلى الموت أو الانحلال أو الاستحالة أو الانقلاب» .

يحيل الاستبداد على الاستنفاع والأرواح الميتة، ذلك أن أولوية الكل على ما تبقى تمسخ الأجزاء إلى كل قوامه للتمائل والموت . كتب نوربیرتو بوبیو : «نلمس في التيارات الفكرية التي تقف في وجه النزعة العضوية (التي تقول بأولوية الكل على الأجزاء) قدراً متزايداً من التأكيد على الفكرة القائلة بأن التناقض والتعارض بين الأفراد والجماعات (بل وبين الأمم حيث تعتبر الحرب عراب خير الشعب وفضائله) هي فكرة مفيدة لأنها تشكل الشرط الضروري لتقدم البشرية على الصعيدين الاجتماعي والأخلاقي» . ينطوي مفهوم التناقض على الحركة والصراع والانقسام، وعلى ما يحتفي بالأجزاء المتصارعة، وما يشجب الكل والشروط التي تحفظه موحداً . ومهما تكن الدلالات الثابتة في مفهوم

التناقض، فإن فيه ما يرد إلى الكل التقليدي المأخوذ بالحاكاة الصماء، وإلى الجزء المتمرد الذي يواجه الإبتاع وعادات القبول. والفرق بين الطرفين هو ما يفسر موقف مشايخ السلطة العثمانية، وهم وجه آخر لتجار السلطة، من مسرح أبي خليل القباني في دمشق، في نهاية القرن التاسع عشر، كما أظهر سعد الله ونوس في دراسة نثرة. فقد رفض مشايخ السلطة المسرح، لأنه يساوي بين البشر ويرفض المراتب، يسخر وينقد ويسائل، مما اعتُبر تطلّواً من العامة على الخاصة، وتجزّواً من العوام على السادة. وإعداد بعض رجال الدين في القاهرة ما قام به مشايخ دمشق، حين وشى بـ «محمد الموليحي»، إلى والده، بأنه يكتب ما يستخف بقواعد «الأدب» الموروث، ويستأنس بـ «أدب العوام»، كما أشار الراحل الكريم علي الراعي، في كتابه عن بدايات الرواية المصرية. والواضح، في الحالين، هو الفرع من فكرة الجديد في ذاتها، التي تتمرد على القديم الثابت، والاعتقاد المفزوع بأن من يتجرّأ على السلطين «الأدبية واللغوية» يتطاول، لاحقاً، على ما يتجاوزهما.

تنتهي تصورات المجتمع المستبد، الموزعة على الثبات واليقين والتقليد، إلى الخوف من فكرة الحرية، التي تعني أولوية الحركة على الثبات والأجزاء على الكل، والتساؤل على اليقين. ولعل الفرق بين الكل والجزء، وهو وجه آخر للفرق بين الاستبداد والحرية، هو ما يؤكد الأجزاء موضوعاً للمعرفة والاكتشاف، وموقعاً للحقيقة المشخصة. فلا وجود لكل حقيقي إلا في الأجزاء التي تكونته، ولا معرفة ترجى من كل مجهول الأجزاء، ولا ارتقاء إلا بأجزاء راقية تصوغ الكل مجزئاً. والجزء، في هذا كله، صنو الحرية، مثلما أن معرفة الأجزاء آية على المعرفة الحرة، وأن الاهتمام بالجزء اعتراف بالمفرد الإنساني، الذي لا يرد إلى غيره. تعود مرة أخرى تلك الجملة القصيرة اليسيرة الخطيرة، بلغة طه حسين، التي تقول: «لا رواية بلا ديمقراطية ولا ديمقراطية بلا رواية»، كاشفة عن احتفاء الرواية بالأجزاء التي لا تعرف المراتب، وواشية بالتصور الساذج، الذي يختصر الرواية إلى معرفة القراءة والكتابة وتكثير الحكايات. كتبت فرجينيا وولف في مقالها «الرواية الحديثة» المنشورة في عام ١٩١٩: «ومهما يكن من أمر، فإن المشكلة التي تواجه الروائي في الوقت الحاضر، وكما يخيل إلينا أنها كانت تواجهه في الماضي، هي التوصل إلى وسيلة تكفل له حرية الكتابة فيما يختار أن يكتبه. لا بد أن تكون لديه الشجاعة ليقول أن ما يهمه لم يعد «هذا» بل «ذاك»، ومن «ذاك» فقط عليه أن يبني عمله». تتحدث وولف عن الحرية والشجاعة وتجملد المواضيع، مكتفية بحرية الكتابة، التي بصيرها «المجتمع العربي» إلى علاقة موعودة بين علاقات ممنوعة أخرى.

تدير وولف حديثها في «مجتمع آخر» أتاح له التمدن، بلغة الكواكبي، أن يتحدث عن الحرية، بصيغة الجمع، على خلاف المجتمع الراكد، الذي أخطأ الاختصاص في الحقول المختلفة، واحتفظ بالكل الذي يحمو الأجزاء. والحرية الجزئية التي تعطفها الروائية الشهيرة على حريات جزئية أخرى، صورة عن مجتمع تتساوى أجزأؤه في الحقوق والواجبات أخذ، منذ زمن طويل، صفة معينة هي: «المجتمع المدني»، الذي لا يزال اختصاصاً أكاديمياً لا أكثر في العالم العربي.

تضيء الأفكار السابقة، ربما، العلاقة بين الجنس الروائي، كجنس أدبي حديث، والمجتمع المدني، وهو مقولة حديثة أخرى. قال اليكسيس دو توكفيل (١٨٠٥ - ١٨٥٩): «لا يجوز لنا قط أن نتوقع

انبثاق حكم ليبرالي، نشط وحكيم من أصوات شعب من العبيد». بإمكان القارئ أن يعيد صياغة القول، من وجهة نظر الجنس الروائي، كان يصبح: لا يُستولد المجتمع المدني من مجتمع للعبيد، ولا الوعي الروائي من ثقافة تقليدية تلغي الأجزاء. ومن يهمل الأجزاء قديم، مأخوذ بالوعي الذي يرى في محاكاة القديم سنة وفضيلة وهدى. كتب الكواكبي، الذي وشى به الشيخ أبو الهدى الصيادي الذي وشى بعبد الله النديم، وهو يصف شعباً «شرقياً» يجافي الحركة: «كانكم خلقتكم للماضي لا للحاضر: تشكون حاضركم وتسخطون عليه، ومن لي أن تدركوا أن حاضركم نتيجة ماضيكم»، الذي يستجير به من يتطير من الكتابة الروائية.

٢- الولادة المعوقة: محمد عبده وإضاءة ثانية:

اتخذ الكواكبي من الاستبداد التام أداة نظرية تُفسر أحوال المستبد الذي خلق رعيته، وأحوال الرعية التي الفت الاستبداد واطمأنت إلى المرجع الأعلى. في الفترة ذاتها كان الإمام المصري محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) يفسر استبداداً آخر، لصيقاً بالأول وأثر له، دعاه بـ: الجمود. انطلق الشيخ السوري من السلطان اللامقيد وانتهى إلى آثاره، وتوقف الإمام المصري أمام رذائل التربية المستبدة. ليس بين الاستبداد والجمود من فرق كبير، وإن كان التعبير الثاني أهون وقعاً وألطف مسمعاً ولا تنقصه المراوغة.

نشر وزير الخارجية الفرنسي هانوتو، في صيف ١٩٠٠، رأياً في المسلمين، قرّر فيه أن الإسلام معتقد يحول بين معتنييه وسبل المدنية، وأن في الفكر الإسلامي ما يصادر حاضر المسلمين وعقولهم. لم يكن حديث الفرنسي دينياً، وإن كان فيه ما يشرح التقدم الأوروبي بالانعتاق من القيد الديني وتأخر المسلمين بالتقيّد بالديني الموروث والذوبان فيه. رد الإمام عبده على الرأي الفرنسي، مقراً بجمود المسلمين ومبرئاً الإسلام الأصلي من التهم المنسوبة إليه. وعثر على حجته في مسلمين أعرضوا عن دينهم الحقيقي واعتنقوا إسلاماً زائفاً، وفي علماء مسلمين جهلوا معنى العلم والإسلام معاً. وحين تقصّى أسباب خيبة المسلمين وبوار ديارهم وقع على أكثر من سبب، أولها «استعجام» الإسلام واستسلام المسلمين لبدع غريبة وافدة من أقوام أخرى، أفسدت روح الإسلام وذهبت بصفاته وعبثت بنقائه، فعاد ديناً غريباً ظاهره الإسلام وجوهره أخلاط من ديانات أخرى. أما ثاني الأسباب فمردّه علماء انحطت همهم وانطقت قلوبهم وركبهم الجهل والكسل والجشع، كان يحتكر أحدهم العلم ولا ينفع به غيره، أو أن يتوسل به منصباً ووظيفة، أو أن يستثمره لما يجزيه ويتلف الآخرين، يتلو هذين السببين عبث السياسة العابثة، تلك الفاسدة الكريهة المفسدة، التي تخرب عقول العامة بدین ما هو بالدين، وتحبّب إليهم التزهات والشعوذة وإكبار التقليد الأعمى واستسهال التكفير. أدت هذه الأسباب، التي تستنصر الجهل وتنصره، إلى عقل المسلم المنقلب، الذي يطمئن إلى الجهل ويطمئن الحاكم الجاهل، ذلك أن «الغوغاء عون الفاشم وعون الظالم».

صدر الجمود الذي جهاه محمد عبده في كتابه «الإسلام بين العلم والمدنية» عن الاعتقاد بأن من تقدم في الزمن يُفضّل من تلاه، وأن على المتأخر أن يقول بما قال به سابقه. وبلغ الجمود ذروته حين

رأى في الحاضر ضللاً خالصاً، وفي من يسائل الماضي مارقاً بامتياز: « إقامة الحرب على كل من حاول أن يزحزحهم إصبعاً عما كان عليه سلفهم، وإن كان في البقاء عليه تلفهم، وما عليه الحال اليوم في حكومة المغرب من الغلو في التعصب، والمعاقبة بقطع بعض الأعضاء في شرب الدخان، أو القتل في كلمة ينكرها السامعون، وإن أجمع عليها المسلمون الآخرون.. ص: ١٠٣. » اخترع الوعي الديني الجهول السلف، وعينه امتداداً لحاضر جامد بائس، محولاً الجمود إلى دين والماضي المخترع إلى عقيدة. التبس الجهل بالدين، وأنتج ديناً جاهلاً، يقصر عن وعي أحوال السلف وأحوال الخلف معاً.

أنتج المقدس الزائف آثاراً تقوِّض الفرد والمجتمع، عناوينها قدرية تمحو العقل وترتأجح إلى الإرادة الإلهية، وتلغي الفعل وتطمعن إلى الإرادة الحاكمة، تُرسل المؤمن إلى فرائضه المتواترة، بعد أن أقام حلفاً مقدساً بين إرادة السلطان والإرادة الإلهية، وأبرم معاهدة بين الجهل والدين لا يعوزها التقديس. إضافة إلى ذلك ارتاح الوعي البائس إلى مقولة فساد الأزمنة التي تقول: إن ما كان هو سيّد الأزمنة وما سيكون باطل لا خير فيه، وعلى المؤمن أن ينتظر الحق في نهاية الزمن، لأن « الشرك مهزوم لا محالة ». ولعل هذه القدرية القاتلة، التي تنسب إلى الإسلام مزايا ليست منه، فرضت على الشيخ محمد عبده، وهو يندد بالجمود، لغة غاضبة زاجرة مدوّية، تُذكر بما جاء على قلم الكواكبي وهو يدين الاستبداد، كان يقول: « تقليد اعشى، عظم سلطان الهوى، بدعة الياس، العدوان على الدين، التفرير بالمساكين، جيش المضللين، تعاون ولاية الشر، ياس يجاور المعجموات، أركس الناس في الضلالة ». إلى أن يقول: « أصبح الرجل يرتكب في وسائل العبادة أقبح التكررات في الدين وإذا دعي إلى ترك المنكر نفر وزمجر وأبى واستنكر.. ص: ١١٤. »

ينتهي الجمود، صراحة أو ضمناً إلى نتائج ثلاث: عبادة السلف الذي خُرّر من سياقه، وتحتن مقدساً لا زمنياً، نبذ الحاضر وتكفير الجديد والقائلين به، توطيد الجهل المتدين علماً للعلوم، يقضي بما يعرف وبما لا يعرف متوسلاً « فتوى » جاهزة. تفقد المعارف شروط وجودها في عملية استبدال منحدر، سائرة من العقل إلى نقيضه، ومن الفضول القلق إلى اليقين التام، ومن الاختلاف المتحرك إلى التجانس الراكد. هكذا يأخذ النقل الجاهل موقع العقل المتسائل، والدليل الفقهي مكان البرهان العقلي، والقول المتعصب المكفر مطارح التسامح والانفتاح. حين يتحدث محمد عبده عن العلم الصحيح الذي يقده المشايخ الزائفون، يقول: « أي عدو لهؤلاء أشد من العلم الذي يعرف الناس منزلتهم ويكشف قبح سيرهم؟ فمالوا على العلم وصديقه الإسلام ميلتهم، أما العلم فلم يحفلوا بأهله، وقيضوا عنه يد المعونة، وحملوا كثيراً من أعوانهم أن يندرجوا في سلك العلماء وأن يتسربلوا بسراويله، ليمدوا من قبيله، ثم يضعوا للعامة في الدين ما يبغض إليهم العلم ويبعد بنفوسهم عن طلبه، ودخلوا عليهم وهم أغرار من باب التقوى وحماية الدين.. ص: ١٠٧. وفي شروط كهذه، تعتبر الغيزياء والرياضيات والكيمياء من علوم الكفرة والترجمة هرطقة والجامعات مناواة للإسلام وتآمر عليه، وتستثير فكرة إدخال علم تقويم البلدان (الجغرافية) إلى الأزهر الاستهجان والريبة، ويحتاج العلم الجديد، مهما كان نوعه، إلى فتوى دينية تجيزه، ذلك أن الجهل المتدين علم للعلوم. ولن يكون حظ اللغة العربية أفضل من حظوظ غيرها، بعد أن اختصرها الجمود إلى نسق من الكلمات

الغائبة: «أول جناية لهذا الجمود كانت على اللغة العربية وأساليبها وآدابها... فلما لم يبق للمناخر إلا الأخذ بما قال به المتقدم، قصر المحصلون تحصيلهم على فهم كلام من قبلهم،... وقالوا نعوذ بالله أن تذهب عقولنا إلى غير ما ذهب إليه متقدمنا، وأرغموا عقلمهم على الوقفة فيصيبه الشلل» ص: ١٠٩. يستبين الجمود في إلغاء الزمن، إذ الزمن متصل متجانس مكتشف بذاته، وفي تعطيل العقل، إذ ما جاء من الأزمنة قال بحقائق الأزمنة اللاحقة. يسير الزمن لا انقطاع فيه ولا فواصل، ويوازيه إنسان معطوب لا يتقاطع معه. تتشكل بين الطرفين مسافة قاتلة، ذلك أن الإنسان الثابت يفرق، دون أن يدري، في رمال الأزمنة المتحوّلة، متوسلاً الوهم الذاتي طريقاً للخلاص ومطمعاً إلى ثقافة الادعية. فالإنسان يتطور ويرتقي بتصالحه مع الزمن المتغير واندراجه فيه والتنقيب عن أسفله، والفكر يولد من ارتباطه الوثيق بالتجربة المشخصة للمعيشة. بل إن إمكانيات الفكر تُستغلن طليقة في التمرد على المعروف وفي مواجهة الغامض المجهول، لأن ترويض المجهول فصل بين المعلوم الزائف والمعلوم الحقيقي.

واجه الإمام محمد عبده الجمود الديني بتسامح عقلاني، يصلح بين المعرفة والإيمان وبين الإسلام والوقائع المعيشة. والتقي، وهو يشتق الاستبداد من الجمود، نظيره الكواكبي، الذي أدرك أن الحركة شرط التقدم والارتقاء، وأن الاستبداد والجمود اسمان لموضوع وحيد. هناك أبداً مرجع متعال يسمح ما عداه. ولهذا يحول الفكر الديني الجامد الوجود كله إلى جوهر ديني، فتصير العلاقات الاجتماعية المختلفة علاقات دينية، وتصبح وسائل الإنسان وأسلته وغاياته دينية بدورها، كما لو كان ما سبق الدين أو خالفه لا وجود له. والسؤال هنا هو التالي: إن كان الوجود الإنساني دينياً كله، فما هو اللا ديني؟ أو: ما هي ضرورة الديني إن كان الوجود دينياً كله؟ إنها بلاغة الجمود التي تحشر التنوع في ثنائيات مجردة باترة: الكفر والإيمان، المسموح والممنوع، المقدس والمدنس، الظاهر والباطن..

تبشر الثنائيات المطلقة بالمساواة المطلقة، فالعلاقات دينية كلها، وصفة المؤمن تلف البشر جميعاً. غير أن في المساواة المطلقة ما يخبر عن تهافتها، منذ أن احتفت بـ «الإيمان» المجرد وأعرضت عن العمل واكتفت بـ «الشفهي» وزجرت الاختبار. يضيء الفرق بين المجرد والعياني الفرق بين المساواة الحقيقية في الخطاب العقلاني والمساواة البلاغية في خطاب الجمود. فالمساواة الأولى تقول بأفراد مستقلين يتساوون في الحقوق والواجبات، ويتساوون في اقتراحاتهم المجتمعية المختلفة بغية تطوير الحقوق والواجبات. ولهذا تحيل المساواة على السياسة، والمساواة السياسية على التقدم والمستقبل. وهو ما لا ياتلف مع تصور يحو الشخص بالمجرد، ويرى المستقبل عودة إلى الماضي، ويستنكر السياسة في إحالاتها المختلفة.

تقول حنا أرندت: «من وجهة نظر سياسية، فإن صيرورة الحداثة هي صيرورة الديمقراطية». ينطوي القول على مقولات ثلاث تقبل بتبادلية العلاقات، فلا حداثة بلا سياسة، ولا سياسة بلا ديمقراطية، مما يؤكد الحداثة والديمقراطية علاقيتين داخليتين في حقل السياسة. بيد أن تأمل المقولات يردها إلى إنسان حر يساوي غيره، كما لو كان الإنسان الذي أصله في استقلاله أصلاً للمقولات الحداثية جميعها. ولذلك يواجه الفكر الجامد الإنسان المستقل بتهمة: البدعة، التي تتهم من يجيء بما لم

يعرفه السلف بالمروق والهرطقة، فإن أمعن في « ضلاله » سقط عليه التكفير، الذي يخرج من « الكل الديني » إلى خلاه لا اسم له، طالما أن الديني يخترق ظاهر الوجود وباطنه .
تبدو الرواية في التصور العقائدي، المطمئن إلى البدعة والتكفير، « فتنه » لغوية متدهورة، غريبة عن ماثور الأجداد، الذين عرفوا سير الأبطال والحكايات المقدسة .

٣ - فرح أنطون : فتنه الغرب والأصل الوالد :

أصدر فرح أنطون في مدينة الاسكندرية، عام ١٩٠٣، روايته الثانية « الذين والعلم والمال »، أو « المدن الثلاث »، التي أضاف إليها المنفلوطي، في إحدى مقالاته، مدينة رابعة دعاها: « مدينة السعادة » . تناول أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢)، الذي أعجب به المنفلوطي، ثلاث قضايا اجتماعية - فلسفية، وزعها على مدن ثلاث متجاورة هي: مدينة أصحاب المال، الذين يفصلون بين الإحصاء البارد ومبادئ الأخلاق، ومدينة العلماء الذين يؤمنون بالعقل والعدل المؤسس على أحكام عقلانية، ومدينة رجال الدين، الذين يباركون الإحصاء البارد ويتخمون الأرواح الجائعة بالوعود الكثيرة . تختلف المدن باختلاف أهلها . ينتشر الهدوء في عالم المكتبات والعقول المفكرة، وتخيّم السكينة فوق أهل التقوى والهداية، وتضرب الغوضى مدينة المال، التي يستغل فيها من يملك من لا يملك . بيد أن تجاور المدن بملي على المدينتين الهادئتين إطفاء الحريق في المدينة الثالثة، فيقول أهل العلم بتوزيع للثروة أكثر عدالة، ويشجب رجال الدين جشع الفقراء الذي لا ينتهي .

تثير رواية أنطون، التي تضع المقولات المتقاطعة في مدن منفصلة، مجموعتين من الأسئلة: تسائل الأولى منها بنية الرواية الأيدئولوجية ومراجعتها الفكرية، وتوجه الثانية إلى ما خارج النص، إن صح القول، الذي يشير إلى بلد مستعمر، حُرم فيه العربايون وثورتهم الوطنية، قبل عشرين عاماً تقريباً . تحتشد الرواية بقضايا تحزرت، ظاهراً، من المكان والزمان، واحتفظت، ضمناً، بما يصريح عنهما . وإذا كان في التحرر من المكان والزمان ما يحاور « عقلاً كونياً » لا وجود له، طامعاً بالتربية والتنهذيب، ففي تضاعيف النص ما يستدعي قارئاً أوروبياً، هدّته الثورة الفرنسية الكبرى، التي زلزلت أركان أوروبا عام ١٧٨٩ . كان أنطون قد نشر في الاسكندرية نصاً تعليمياً، كان عليه أن ينشره في مرسيليا، يتعرّف عليه القارئ الفرنسي بسهولة، ولا يدرك القارئ العربي منه إلا قليل القليل . فالمدن الثلاث هي حكاية الأزمنة الأوروبية الحديثة، التي أسقطت بهرجوايتها الإقطاع والكهنوت الكيسي، وأنتجت ثورتها ما قوّض الميتافيزيقا، وما أطلق « فكراً اشتراكياً »، يساوي بين قوانين الطبيعة و« قوانين » المجتمع، وبين تقدم العلوم وانتصار العدالة .

لا يدور الحديث عن « مثقف تابع »، ولا ما هو قريب من ذلك، فقد كان أنطون مثقفاً تنويرياً نزيهاً، ولا عن الجهل والقصور المعرفي، فقد كان أنطون موسوعي الثقافة، إنما يدور حول فتنه الغرب المنتصر، الذي يُعد من يحاكمه بالانتصار، ومتاعة الفكر الرعقي، الذي ينشر أفكار روسو في أقاليم تنكسحها الأمية، فقد كان « المثقف الموسوعي »، الذي أعجب بآبىن رشد وساجل الإمام محمد عبده، مبهوراً بالثقافة الأوروبية بعامة والفرنسية بخاصة، بقدر ما كان وطنياً يؤمن بقوة الأفكار

وبوحدة الحضارة الإنسانية. ساقه الانبهار الثقافي إلى قراءة ماركس ونييتشه وروسو ودارون وغيرهم، ودفعه هاجسه الوطني إلى الحلم بثورة تعيد إنتاج الثورة الفرنسية، وتنتشر مبادئ « حقوق الإنسان » التي تتذكر، غالباً، من ظفروا بحقوقهم وتعرض عمن لا حقوق لهم على الإطلاق.

استفد أنطون أفكار الثورة الفرنسية واستفد معها الكتابة الروائية، التي هذبت « الأم الراقية » أصول كتابتها. « والمدن الثلاث »، كما يصرح صاحبها، رواية على سبيل التساهل، تدعو إلى التهذيب في وجهيه: تعرف بمبادئ التنوير وأفكار المتنورين، وتجلو معنى الرواية وأصول الكتابة الروائية. أملى هذان العنصران التربويان على الكاتب صيغة تربوية، تضع القارئ العربي أمام زمن اجتماعي آخر، وتضع الكتابة العربية أمام لون أدبي لا دراية لها به. وبسبب ذلك، قدم الكاتب روايته بالكلمات التالية: « خطر لنا أن نهجر أسلوب المقالات المتقطعة والفصول المتفرقة إلى أسلوب الرواية لأنه أجمع وأوعى. فضلاً عن كونه أشد تأثيراً وأحسن موقفاً... وهذا الكتاب،... معروف من عنوانه. وقد أسميناه هنا: (رواية) على سبيل التساهل، لأنه عبارة عن بحث فلسفي اجتماعي في علائق المال والدين والعلم وهو ما يسمونه في أوروبا « بالمسألة الاجتماعية » وهي عندهم بالمنزلة الأولى من الأهمية لأن مدنيّتهم متوقفة عليها. يعطي الكاتب قوله واضحاً: الرواية مقالة أو جملة مقالات وتُضمت في شكل كتابي يجعلها « أشد تأثيراً وأحسن وقفاً »، كي تدفع أفكاراً عظيمة الشأن تأسست عليها المدنية الأوروبية. تفصح جملة « رواية على سبيل التساهل » عن بعدها التربوي مرتين: مرة أولى في الرواية - الذريعة، التي تزود القارئ بالأفكار المفيدة والتسلية الراقية، ومرة ثانية في « الرواية المتساهلة »، التي تعلم القارئ مبادئ الكتابة الروائية وترغبه بها.

انشد أنطون إلى الأفكار وتبسيط الأفكار، وإلى كتابة الرواية و« شرح » أصول كتابتها. فالرواية، كما رأى، « علم »، يحقق غايته إن وعى الكاتب أصوله، فإن جهل بها، أخطأ المراد، وأسهم في « انحطاط النفوس بدل رفعها ». والأصول التي يحتاجها الروائي ستة، هي بلغة أنطون: قوة الاختراع، والمراد بها مخيلة الكاتب، قوة الحركة، التي تشد القارئ وتطرد السأم، وحدة وتنوع الموضوع، والمقصود تعاقب الأحداث بلا اضطراب ومماثلة، قوة البسيكولوجيا والسميولوجيا، التي تصل الرواية بالوان العلوم المختلفة، دراسة الفن الروائي دراسة معمقة، عاطفة الجمال وتحتوي جمال السكب والموضوع. لا ينسى أنطون، في مقالته « إنشاء الروايات العربية »، دور « النقدة » المهرة، الذين يحسنون تقييم الأعمال الروائية، كان يكتب: « وقد كنا نقرأ نقد سارسي في الطان بلذة كبرى، فلما توفي أصبحنا نقرأ نقد السمي إميل فاكه في جريدة الديبا وهو من رجال الأكاديمي وأشهر النقدة الفرنسيين اليوم. على أن كتب النقد الروائي كثيرة في اللغة الفرنسية لمن يطلبها. وهي أهم وأصح من الكتب غير الفرنسية لأن الفرنسيين ما زالوا متفردين في هذا الفن في أوروبا كلها... يبدو أن التجاذب أنطون إلى الفرنسيين، منعه عن الانفتاح الموضوعي على « نقدة » غير فرنسيين وعلى روايات أوروبية أخرى!!

« كنا نقرأ... وأصبحنا نقرأ... » إذا تركنا ضمير المتكلم الغريب معلقاً في فضاء المجهول، يلاحظ قارئ المقال المشغول بـ « إنشاء الروايات العربية »، أن كاتبه انشغل بأصول الكتابة، وأغفل خارجها،

الموزع على الاستعمار والانحطاط، الذي ندّد به المويلحي وهجاه حافظ إبراهيم بقضب كبير وبحزن أكبر. لهذا، ينثر أنطون في مقاله أسماء «تولستوي وهيغو وديكاس وباستور ومولير وميلتن...» وأسماء أخرى، دون أن يرى إلى العلاقة (الممكنة) بين الثقافة العربية والجنس الأدبي الوافد، ولا إلى الفرق بين الزمن التاريخي الذي أنتج الرواية و«تقدتها» الفرنسيين والزمن التاريخي الآخر، الذي «يستقبل» الرواية ونقداً روائياً لم يالفه وما تعود عليه. وواقع الأمر أن ما كتبه صاحب مجلة «الجامعة» يشير ثلاث ملاحظات أساسية: فقد وُضِعَ الكتابة في تصور تقني واعتبر تقنية الكتابة ظاهرة كونية لا تحتاج إلى تفريق وتمييز، والغى السيطرة الاستعمارية وألغى معها علاقات السيطرة والمقاومة داخل النص وخارجه، في زمن كان فيه القهر الأوروبي للعالم العربي قاعدة وقانوناً. غير أن أنطون لم يصل إلى ما وصل إليه إلا بعد أن استقر في وعيه، وهنا الملاحظة الثالثة، أن الحضارة الأوروبية حقيقة كونية، وأن على الشعوب أن تذهب إليها وأن تقبل بها كما هي، لأنها حضارة حقيقية وحقيقية حضارية معاً.

يقصّر أنطون، وهو يضطرب بين زمنين تاريخيين مختلفين، عن وعي «المسألة الاجتماعية» في الزمن معاً، مطمئناً إلى وعي مجرد يوزع «الحقيقة الحضارية» على البشر جميعاً. وقد تستر ثقافته الواسعة على خلله الفكري في مقاله المباشرة. دون أن تفلح روايته في حجب الحلل القائم في منظورها وبنائها. ينكشف الحلل، على مستوى المنظور، في تفسير تمرّد المضطهدين، الذي يصدر عن الشر الإنساني الأصلي حيناً، وعن ردائل الملكية الخاصة حيناً آخر. وبسبب ذلك، فإن المنظور المتناقض، وهو أخلاقي في الحالين، يقترح الحل ونقيضه في آن، أي أنه لا يقدم حلاً على الإطلاق. فإذا كانت الملكية الخاصة تنوِجاً ملموساً للشر الأصلي، فإن في إصلاح النفوس ما يحقّ الشر وما يستولد ملكية خاصة خيرة. وإن كانت الملكية الخاصة مصدر الشر ومولته، ففي إزالتها ما يهزم الشر ويضمن إصلاح النفوس. تتلامح، في الحالة الأولى، فلسفة دينية تؤمن بالمحبة والموادعة، وتتلامح، في الحالة الثانية، شذرات ماركسية مطقمة بخواطر مسيحية. يقف أنطون بين الحلين، منذ أن عطف نيتشه على ماركس، وعطف الاثنان على أرنست رينان وعلى «الاشتراكية الانجليزية».

يظهر خلل البنية الروائية، وهو أثر لحلل المنظور ونتيجة له، في نمذجة سكونية، تضع مقولات العلم والدين والمال في مدن ثلاث منفصلة، وتنتهي إلى مدن -جواهر، إذ مدينة المال تعبر عن جوهر المال المكتفي بذاته، ومدينة العلم صورة عن العلم الصافي الذي لا يشوبه غيره، ومدينة الدين حيز مغلق تفتحه الضرورة الخارجية: «كانت قاعة أهل المال عبارة عن بورصة صغيرة، وقاعة أهل العلم عبارة عن مكتبة كبيرة، وقاعة أهل الدين نصفها مكتبة ونصفها مجتمع للحديث». تتجاوز المدن ولا تتفتح على بعضها، فوجودها منفصلة شرط تفسيرها، وتفسيرها منفصلة شرط وجودها مجردة. يمنع التجريد أنطون عن أن يرى في كل مدينة علاقة في مدينة أخرى، وأن يرى المدن الثلاث مدينة واحدة. فالمدينة -الجوهر لا وجود لها، والمدن الثلاث علاقات اجتماعية، تخطفها «رواية الأفكار»، حتى لو كانت «رواية على سبيل التساهل».

آمن أنطون، المنقسم بين مجتمع مهزوم وثقافة أوروبية منتصرة، بقوة الأفكار، وتوسل المقالة

والرواية والمجلة (الجامعة)، ووجد الألوان الفكرية في رواية - خريفة تعطي « المسألة الاجتماعية » حلولها الصائبة : « أهم أنواع الروايات ثلاثة، الأول الروايات الاجتماعية والأخلاقية وهي أفضلها لأنها تبحث في إصلاح أخلاق الأمة وتنبيه نفسها إلى ما فيه منفعتها... ». بيد أن رواية المثقف، الباحث عن تنبيه الأمة، تثير من الأسئلة أكثر مما تقدم من الحلول : إن كانت الرواية وعياً حاداً بالزمن، فكيف يستطيع وعي، لا يرى الفروق بين أزمنة اجتماعية مختلفة، أن يكتب رواية مستنيرة ؟ أو : كيف يمكن كتابة رواية عربية بتصور للعالم مستعار من زمن تاريخي مختلف، تجاوز الزمن العربي وقَّيد حركته في آن ؟ أو : كيف يمكن تطبيق تقنية الرواية الفرنسية على رواية عربية وليدة مختلفة القضايا والأسئلة والتصور ؟ ولعل السؤال الأكثر أهمية، وهو قوام الرواية الثربوية المفترضة، هو التالي : كيف يستطيع النص الأدبي الوافد أن يحقق وظيفته « الاجتماعية - الأخلاقية »، إن كان الأديب لا يلتفت إلى ثقافة القارئ وقضاياه، أو إن كان الأديب والقارئ ينتميان إلى حقلين ثقافيين مختلفين، يحتفي أحدهما بـ « بديع الزمان الهمداني » والآخر بـ « المسيو سارسي » ؟

تتحدد الأسئلة وتظل مقاصد أنطون النبيلة في مكان وثقافته في مكان آخر، دون أن يقنع الاسكندرية بقراءة رواية مفترضة، ولا أن ينجح في تحويل الرؤية الفرنسية إلى رواية مصرية. إنه الوعي المنقسم، الذي يود إصلاح مجتمع بثقافة مجتمع مغاير، بل أنه الوعي المغترب، الذي فتنته الثقافة، وآمن بغضائها الكونية، فعزلها عن الزمان والمكان، واعتقد بقدرتها على إبداع علاقات اجتماعية بلا موروث ولا أصول. مفارقة مؤسفة تحوّل المرید والمراد، منذ أن اعتنق المرید ثقافة فتحت له أبواباً غريبة، ونهضت عن فتح الباب المراد لإصلاحه.

ينطير جهد أنطون الروائي خفيفاً، ويتبقى منه أسلوب كتابي نضر اللغة، جاء، ربما، من انفتاح الكاتب على أكثر من ثقافة، وعن سعيه إلى ترجمة ما قرأ، بشكل مباشر أو غير مباشر، مبيناً أن فكراً تصوغه أكثر من ثقافة ينزاح، لزوماً، إلى لغة مغايرة، تترجم آثار الثقافات المتجاورة أو المتحاورة.

٤ - « ليالي سطوح » : فتنة الماضي وسطورة الأصول :

في الوقت الذي كان فيه « مسيو سارسي » يعلم فرح أنطون أصول النقد والرواية، كان حافظ إبراهيم يستظهر لغة « سطوح » القديمة. هجرتان في الزمن غربتان، قرَّهما واقع مازوم، أرسل بأحد الرجلين إلى حضارة أوروبية منتصرة، وبعث بالآخر إلى ماضٍ عربي عرف الانتصار ذات مرة.

أصدر شاعر النيل حافظ إبراهيم عام ١٩٠٦ عمله « ليالي سطوح »، بعد ستة أعوام من ظهور « حديث عيسى بن هشام ». تقاسم العمالان مراجع تراثية متقاربة، بعث أحدهما بمقامة بديع الزمان الهمداني، وأيقظ الثاني « سطوح »، والكاهن مسجوع اللغة الذي عاش قبل الإسلام، وحدث بينهما رغبة بنقد الحاضر ودعوة إلى إصلاحه. ولعل ما قارب بين العاملين هو ما جعل إبراهيم يضنّ عمله سطوراً من كتاب الموليحي (قصر الجيزة)، موجهاً تحية معلنة إلى الزميل الذي قصّر عن محاكاته، وشاطره دعوة صريحة إلى الحدائث الاجتماعية.

تظهر الحدائث الفكرية في « ليالي سطوح » في الخطاب النقدي الذي يطالب بواقع بديل، وفي

الكتابة الواضحة التي تؤيد موقفاً وتتهم آخر. أعرب صاحب الكتاب عن إعجابه بشخصيات تنويرية معروفة: جمال الدين الأفغاني «صاحب الأثر في النفوس العالية»؛ عبد الرحمن الكواكبي «البلبل الذي أفلت من يد الصياد»، قاسم أمين «صاحب مذهب جديد ورأي سديد»، والشيخ محمد عبده، الذي حفظ آثار الأفغاني مثلما حفظ أفلاطون آثار سقراط. تزيد مواضيع الكتاب غاياته وضوحاً: الحرية، الحجاب وتحرر المرأة، تهافت الصحافة وإبتذال اللغة، العنف الاستعماري الإنجليزي والهوان المصري، ورسالة الأدب: ودور اللغة العربية في بعث النفوس..

يقوم الكتاب على لقاء متخيل بين الراوي وكاهن قديم، وعلى قصص متوالية تساوي الحوار المنقطع بين «ابن النيل» و«سطيح». غير أن إبراهيم يحول القصة إلى مقالة وتعاقب القصص إلى تعاقب المقالات، التي تستدعي القصص وتصرفها في آن: كان يكون التجوال على ضفاف النيل، في القصة الأولى، كشفاً عن كسل الأمة وخمولها، وأن يكون موضوع اللقاء اللاحق عن مصر وسورية.. ولهذا يكتفي إبراهيم بعنوانين قصصيين: «ضيق وشكوى»، «لقاء سطيح»، قبل أن تشته المقالة إلى عناوينها المباشرة، مثل: الامتيازات الأجنبية، الإنجليزي، الصحافي، الحرية، الإنجليزي والجيش المصري.. بل أن بعض المقالات كتلك التي عنوانها «اللغة العربية» مستقلة بذاتها تماماً، تشيد باللغة وبدورها الحاسم في النهوض الوطني. وواقع الأمر أن الغيرة الوطنية المتدفقة أنست شاعر النيل «المختل» الذي بدأ به، وأطلقت قوله صريحاً متخففاً من الاقتعة. فقد بدأ الراوي بعنصرين فنيين صرفتهما المقالة، هما: «أحد أبناء النيل» الذي ضاق بفساد الزمن وخرج يفرج عن نفسه على ضفاف النيل، والكاهن القديم، الذي حمل بصيرته وارتحل من زمن إلى آخر. ينطوي العنصران، نظرياً، على شخصية تطورها أزمنها، وعلى «كاهن» تدهشه غرائب الزمن الغريب الذي وصل إليه. بيد أن المقالة الفكرية، التي تزهد بالتفاصيل اليومية، تلازم العنصرين بالصمت والتلاشي. يتوارى «ابن النيل» الذي «دهمته الكوارث ودهته الحوادث»، ويتلاشى «الكاهن»، الذي بُعث من قبره ليشهد على حصافة الشيخ محمد عبده و«أمانة» أحمد شوقي المصنوعة من الموهبة والمبالغة والأهواء. ويتبقى في النهاية خطاب وطني تتوجه خاتمة منتظرة عنوانها: «سبيل الإصلاح».

لمس حافظ قضايا مصرية مشخصة، عالجاها المويلحي بكفاءة أكبر، ووصف الإدارة الإنجليزية في السودان وصفاً لا تعوزه الدقة، حيث قضى خدمته العسكرية وعاش ثورة الجيش السوداني على الظلم الإنجليزي عام ١٩٠١، التي كادت أن توصل عنقه إلى الشنقة.. لكن في أسلوب الشاعر، الذي لم يطاول أحمد شوقي شهرة وموهبة ونعومة عيش، ما يطرح سؤالاً أساسياً: لماذا وضع حافظ إبراهيم مقالاته، التي تصف قضايها يومية معيشة، في لغة قديمة لا تنقصها الوعورة ومهجور الكلام؟ تصدر الإجابة عن محاكاة إبراهيم لعمل المويلحي، ولا تكون مقنعة، لأن الثاني أنجز عملاً أدبياً مركباً، احتفى بالمقامة وأعلن موتها، مؤكداً الزخرف اللغوي علاقة داخلية في عمله الأدبي. أما إبراهيم فقد اطمأن إلى شكل كتابي يليق انبهاره باللغة العربية، واطمأن أكثر إلى لغة عربية تتدفق «مباركة» منذ زمن سطيح إلى زمن اللورد كرومر. عشر الاطمئنان المزدوج على ما يرضيه في موروث

لغوي يتضمن الشعر الجاهلي ولزوميات المعري وأشعار المتنبي وآراء الجرجاني ويستأنس بلغة القرآن الكريم، كان يكتب في مقالة عنوانها: «خديعة السردار»: «فإذا أيام النعيم ولت، وإذا أيام البؤس حلت، وإذا المراتد رفعت، وإذا العهود نكثت، وإذا الصدور نفتحت...» يتعرف كتاب «ليالي سطوح» في إحالاته التراثية المختلفة، شهادة على ثراء اللغة العربية وعلى افتتان الشاعر بلغته وتعظيمه لها. وهو ما عتبر عنه الكاتب في مقالته «اللغة العربية» التي تقول بأفكار ثلاث: ديمومة اللغة العربية وتجددها المتأبد، وحدة النهوض القومي والنهوض اللغوي، المرجعية اللغوية التي تحكم نظر الإنسان وعمله. تؤلف العناصر الثلاثة تصوراً لغوياً للعالم، ينصب اللغة نظرية في المعرفة وأيدولوجيا نظرية وعملية، تستولد المواضيع وتحولها، وتستنهض الأمم وتنصرها: «واعلم يا ولدي أن عز الأمم موقوف على عز اللغات وإن حياة اللغات مستمدة من حياة أدبائها، فإن ظهر علم الأدب في شعب كان ذلك آية لظهوره وعلامته على استعداده فهو الذي يهيئه لقبول أسباب الرقي وال عمران...». تخلق اللغة الإنسان حين توفق وجدانه، وترتقي به حين تهزّ شعوره، وتجوده حين تحضه على «البحث واكتشاف أسرار الكون... واستنباط الوسائل والاستعانة بالعلوم والفنون...». بل أن انتصار الإسلام لم يكن ممكناً إلا بفضل «نفوس غدت لها اللغة» و«أكبّت ربيعاً لغوياً». استقدم الإسلام واحتفل به. ومع أن في مساواة اللغة بـ «العقل» ما يشفّ عن نظر لماح، فإن في عزل اللغة عن التاريخ ما يجهد النظر ويقلقه، لأن إبراهيم يرى اللغة التي تسمّي الأشياء، ولا يرى الأشياء التي تنفذ اللغة وتجدها.

اتكاء على تصور تغمره اللغة قام حافظ بأمرين: انجز استظهاراً لغوياً مجتهداً وهو يحاول استظهاراً فكرياً مجزوء القيمة ومتناثر الأجزاء، وقام بتأكيد اللغة موروثاً عظيماً يقاسم المطلق بعض صفاته. فاللغة تفعل في الزمن ولا يفعل الزمن بها، تصوغ العقول ولا تصوغها العقول، مستوى سرمدى هي، ينطق بها الإنسان وتصدر عن غيره. غير أن للإبحار المزودج المثقل باليقين وجهاً آخر يعارضه يُدعى: الفراغ. فإمام استعمار الإنجليزي مسيطر ومجتمع مصري تتوازع الأمراض وسلطة محلية واهنة، تحصن حافظ إبراهيم بلغة الماضي، محرراً اللغة من ثقل الأزمنة والأزمنة اللغوية من ثقل الفروق، منتهاً إلى «مخزن لغوي» شاسع لا زمن له. وهذا المخزن اللغوي، الذي يوهم التلميذ بالنعابة ويرؤضه على استظهار ممتثل، دفع حافظ إلى الكتابة عن ثورة أحمد عرابي بلغة من زمن «سطوح»: «إني لا أرى رأيك في عقاب هؤلاء الثمانين وما جرت الثورة العربية إلى ما يقارب ذلك العدد، ولكن تضرب عليهم بالقذاح، فمن صادف النحس سهمه حق عليه العقاب، ولا تجاوز تلك القذاح أنامل الكفين عدداً...». ينسب الراوي الكلام إلى سطوح ويضع ما يماثله على لسان صاحبه الذي عايش الثورة العربية: «وما عسى أن يكون ذلك الذيل؟ قال البائس: مخزية أتى بها مصري، وماذا أقول فيه والزمان أكثر وفاءً بالعهود؟ خرج من الثورة خروج القذح المنيح فكبر عليه الأمر وقد كان ليث كنية الجواسيس». يتوازن الراوي وصاحبه والكاهن الجاهلي لغة واحدة، وينتمون إلى زمن لغوي قديم، يُفضّل حاضراً فاتة «ربيعه» اللغوي وسقط في الرماد.

تأخذ اللغة في «ليالي سطوح» وظيفة ثلاثية الأبعاد: فهي هوية وطنية - ثقافية تواجه غازياً أجنبياً مختلف اللغة والثقافة، والمرجع الوطني المقدس الذي ينوب عن سلطة وطنية مؤجلة، وهي شرط لازم

لا وجود للسلطة الوطنية من دونه ولا ماهية لها إن لم تحافظ عليه وتتمسك به. تحيل اللغة، في أبعادها الثلاثة، على مؤسسة التراث، التي تحتقب معطى لغوياً متعدد الطبقات لا زمن له، وعلى الدولة الوطنية القادمة، التي تنتج لغة مؤسساتية، تلبى حاجات «الدولة القومية» وأغراض الإبداع في وجوهه المختلفة. والسؤال هو: كيف تتكئ دولة وطنية حديثة مفتوحة على المستقبل على مخزون لغوي انغلق على الماضي؟

ينتهي حافظ إبراهيم إلى وطن ملتبس، يقوم في زمن لغوي قديم وفي حاضر قديته أمية طاعية. ويستمر الإلتباس، بدهاء، آن الاقتراب من المقامة والرواية، ذلك أن سيطرة الزمن اللغوي المتجانس تفضي إلى تزامن الأجناس الأدبية وفصم علاقتها بالتاريخ. وعندما تصبح المقامة هي الرواية في زمن «سطيح»، وتغدو الرواية هي المقامة في زمن اللورد كرومر. وهذا التصور، المقيّد إلى زمن لغوي سرمدى في تجانسه، دعا حافظ إبراهيم، الذي أعطى «بؤساء» فيكتور هوجو ترجمة متعثرة، إلى الاطمئنان إلى لغة «مقامية» مينة، كان يقول: «والمعاني كالطباء كثيرة النفا»، و«أما سياستهم فهي أشبه بالكهرباء، تدرك العيون فعلها ولا يدرك العقل كنهها»... تزف إلى الناس فلا والله ما ينفذ فيها ذك، ولا يحيط بها دهاء الحول، فلولوا التقى لنحلناهم علم الغيب». ومع أن في اللواذ بلغة الأجداد ما يرسم هوية معطوبة، فإن في توصيف الاستعمار بلغة «سطيح» ما يفضح وعياً منقسماً لا شفاء له.

أملى الوعي المنقسم على حافظ إبراهيم أن يكتب المقامة وأن يحموها في آن: كتبها وهو يتبحر بلغة زخرفية مثقلة بالسجع والطباق، ومحاها وهو يضع في اللغة المزخرفة هموما وطنية راهنة مشخصة. يطرد الوعي السياسي الشكلاية اللغوية، ويطرد الوعي اللغوي المسألة السياسية وينتهي إلى: الفراغ. وواقع الأمر، أن إبراهيم حاول الحدأة الأدبية في شرط غير حداثي، فحول القصة إلى مقالة، وكتب المقالة بلغة المقامة، ووضع في المقالة الهجينة نقداً اجتماعياً صريحاً مشغولاً بأسئلة راهنة. بل يمكن القول: استأنس الشاعر بأطياف حداثية، حاور معها عصره، وسجل فوقها شذرات من سيرة ذاتية، ولم ينته إلى خطاب حداثي، بسبب مخزون لغوي «محا» موضوع الكتابة.

لا تتفق العمومية اللغوية الموروثة مع تصوّر حداثي، يقول بلغة الاختصاص التي تشتق اللغة من الأشياء والمواضيع، ويمفرد لغوي كيانه أسلوبه. وفي لغة الاختصاص ما ينزاح عن بلاغة ساكنة، وفي الأسلوب المبدع ما ينقض «سطيح» ومحاوره. وفي الحالين، معاً، ما يطرد أطياف الاموات بخبرات متجددة. تنفذ الخبرة الحياتية المخزون اللغوي وتجده، مقصية أسطورة «الألفاظ» الخالدة، وتصوراً متداعياً يفصل بين الأجناس الأدبية وأزمنتها التاريخية. وهذا الفصل بين المخزون اللغوي والتجربة الحياتية أوصل إبراهيم إلى لغة جوهرية مكتفية بذاتها، تسمي معروف الأشياء ومجهولها، وإلى إنسان عربي تجزّهر واعتصم بنباته، يستظهر لغة قارة تلقنها مرة واحدة واستراح.

يظهر خطاب إبراهيم موضوع العمومية اللغوية الساكنة، ويعطف عليه، لزوماً، موضوع الدولة الوطنية المرغوبة التي يؤمن لها «الربيع اللغوي» وسائل الانبثاق والنهوض. استنصر الإسلام «ربيعاً لغوياً» ونصره، فعلى الدولة الوطنية أن تنصر اللغة التي تملأها بالانتصار. بيد أن حسيان إبراهيم مثقل

بالشروخ، لأن على دولة الاستقلال أن تخاطب الناس بلغة حاجاتهم، وأن تواجه لغات اجتماعية متعددة، تحتقب لغة العامي والتخبوي والمتغرب و« لغة الكهان »، التي تحتفي بالشباب وتعرض عن الأرواح. كتب إبراهيم: « وأشهد الله أنني وقفت براعتي على التوفيق بين جماعة الأدباء، لعلنا نتساند جميعاً على تأييد هذه الدولة التي لم تكد تدرج من مهدها، حتى وقف الضعف على حافة لحدها ». يعطف شاعر النيل الدولة الوليدة على لغة الإسلام ولغة « سطحي » ولغة جماعة الأدباء، دون أن يدري أنه يدعرو إلى لغة قاموسية، تخصم الدولة والوحدة الوطنية في آن. فاللغة الموحدة، التي يكتبها ويقرؤها الجميع دون عناء ومشقة، هي التي تقيم علاقة بين الابداع الأدبي والمجتمع المدني، حيث مساواة المواطنين في الحقوق والواجبات، يُعاد انتاجها بتعليم ديمقراطي بلغة وطنية واحدة موحدة، لا تعترف بالفروق والمراتب و« الطبقات » اللغوية.

فصل إبراهيم بين اللغة والمجتمع، وأوكل أمرها إلى الأدباء، وفصل بين اللغة والتاريخ، وعهد بها إلى القاموس الموروث. وبفضل الفصل المزدوج رأى في « سطحي » أنيساً، وفي زمنه اللغوي مرجعاً هادياً. جاء على لسان « سطحي »، كما يقول الرواة، ما يلي: « عبد المسيح، على جمل مسيح إلى سطحي، وقد أوفني على الضريح، بعثك ملك بني ساسان لارتجاس الإيوان، وخمود النيران، ورؤيا الموبدان. رأى إبلاً صعباً تقود خيلاً عرباً، قد اقتحمت في الواد، وانتشرت في البلاد... ». إن كانت اللغة المستقرة آية على وعي فقير وثقافة أكثر فقراً، فإن الفقر يغدو عادة عقلية روحية حين تكون اللغة المستقرة في ذاتها فقيرة في المرجع والموضوع والدلالة. والسؤال الأخير هو: كيف يتفق إبداع أدبي قوامه تمخيل نقدي طليق مع سجع رتيب فقير يحتفل بالقيود؟ قاد الجواب الصحيح الرواية إلى إنشاء مؤسسة لغوية خاصة بها تثير، غالباً، حفيظة المؤسسة المدرسية الرسمية، التي لا تزال تنظر إلى لغة « سطحي » بانبهار غير مقتصد.

٥- دعاء الكروان : المجتمع القومي الذي لا وجود له :

في روايته « دعاء الكروان » المنشورة عام ١٩٣٤، يطرح طه حسين، إشكال الرواية في مجتمع مسته الحدائث مساً واهناً. فعلى خلاف « الرواية الأخرى »، التي تدور في مجتمع وحدثه أسباب متكاملة، يدير طه حسين حديثه الروائي في مجتمع، بصيغة الجمع، غريب عن الوحدة والتجانس، له جماعاته المتعارضة وأمكنته المتباينة وثقافته المتغايرة، التي تضع الإبل إلى جانب القاطرة البخارية، والبدوي الجهول قرب مهندس، يعيش على الطريقة الإنجليزية.

تسرد رواية طه حسين حكاية الانتقال: انتقال اجتماعي - مكاني، من مركز البداوة إلى مركز الحضارة، وآخر معنوي - قيمي، من عالم الكراهية والانتقام إلى عالم الحب والتسامح. كان البداوة ضغينة خالصة والحضارة ود ومودعة ومودة. يتداخل الانتقالان، يضيء بعضهما بعضاً، إذ في مكان ما يمكن الكره ويغذيه، وإذ في آخر ما يحو الحقد ويمنعه، وصولاً إلى لحظة أثرية تتعاقب فيها الأرواح الصافية. تعطي العلاقات المتداخلة بين الأمكنة والطبائع المكان بعداً مزدوجاً: فهو حيز اجتماعي - ثقافي، وهو مرآة للشخصيات المتنوعة. وما الانتقال من البادية إلى الريف المتبدلي، ومن الأخير إلى

قرى الفلاحين، وصولاً إلى المدينة و«مصر» إلا صور أخرى لطبقات الروح، التي يحجب ترابها حديدتها الصديء، ويخفي حديدتها ذهباً، ينادي من يعالجه.

يتعين المكان الأول بالبادية، أو بالريف المتبدئي كما يقول المؤلف، الذي يحتضن الصحراء ويقف على تخوم الريف، فلا هو بالريف ولا هو بالبادية الخالصة. وللمكان المتبدئي ما يميزه من غيره لغة وإعرافاً وطبائع؛ فاللغة «فجة غليظة خشنة»، والطبع جاف يرد على دعابة أهل الريف بالتحفظ والحفيظة، والطعام «غليظ» غلظة الأرض التي يُطهى فوقها، والعمل كسول مثقل بالحمول والبلادة. وفي هذا الطبع الغليظ الفقير الجاني، تكون المدينة وباء والضحك فجوراً، والمرأة عورة قتلها فعل هين لا عقاب عليه. . . والبدوي في هذا كله مكتفٍ ببادية، تفصله عن أسباب الحضارة، وتمنع عنه القانون والنظام والعقاب القانوني. . . لهذا تعطف الرواية صفة الشيطان، بتواتر لا نقص فيه، على البدوي القاتل، الذي يقتل كما يصرف شؤونه اليومية.

يتلو الريف المتبدئي الريف، الذي استقر فيه فلاحون مزارعون، لهم لغة أقل خشونة وطبع أقل غلظة، غير أن نصيبهم السير من الحضارة يمنع عنهم النظام والترتيب والتنسيق، ولا يحبب إليهم «الدقة والرقّة والدقّ الرهيف»، كما لو كان كسهم لا يستحيل كيفاً، أو كان إهمالهم إتلافاً للكُم وللكيف في آن. . . والكتب التي يقتنونها على صورة حضارتهم، أخلط من كتب الادعية والصلوات والسحر والأغاني الدينية، تثبتهم في زمن متوارث لا يهيجسون بمغادرته ولا يتطلعون إلى بديل عنه. وتكتمل الصورة برواج العرفان، الذين يقصدهم أصحاب الحاجات، ويقصدون بدورهم منازل «الجن والشياطين والعفاريت»، توسلاً للطلسمات والمفاتيح المباركة.

تتعيّن البادية فراغاً متجانساً، ويتكشف الريف فراغاً متبور التجانس، يخترقه الفطار، ويؤمه بشر يجسرون المسافة بين فراغ الصحراء وأنوار الحضارة. يستبين التجانس المجزوء في العائلة التي ترسل أبناءها إلى المدرسة، والمهندس الحكومي الذي يعيش «على طريقة الإنجليز»، فله «بستاني» يعنى بحديقته وخادم يقوم على شؤونه، وله النادي والسهرة اليومية واللباس المنظم الانيق. وهناك السيد «مأمور المركز» بلغته الحلوة وبيته المرتب المنظم وطبعه اللين الرحيم، وبابنته التي تتعلم اللغة الفرنسية، كما لو كان يمثل «مصر» في «المدينة»، أو يمثل الحضارة في المرقعين. تأتي «القاهرة»، في الصفحات الأخيرة، نقضاً للبادية التي جاءت في السطور الأولى. فالقاهرة خاتمة مضيفة، بقدر ما أن الصحراء استهلال غاشم طارد للرحمة والنور. تتلاشى الواحات والترحيل الغليظ، وتحضر القراءة والأندية و«ملاعب التمثيل ومجالس الموسيقى». يضع الكاتب بين الخاتمة والاستهلال جملة من الجماعات والثقافات والأمكنة، تتضمن الجهل والقتل والثقافة البائسة والتعلم المحدود والثقافة الراقية، موازية البادية والريف المتبدئي والقرية والمدينة وعاصمة الإقليم والقاهرة. بل أنه يحرص على تبين هذه الفروق في سلسلة من التعارضات: كان يواجه أرض الصحراء المجدبة بأرض الريف المخصبة، وحياة الجهل والامية بحياة العقل والقراءة، والوطء الخشن بالفراش الوثير الموطأ، والأيدى الخشنة بالأيدى الناعمة، واللغة الحلوة باللغة الغليظة، والقطار بدواب أهل البادية والريف. . .

ينطوي الانتقال من البداوة إلى الحضارة على انتقال أخلاقي-قيمي، وسيلته الحب، يحرر الإنسان

من عواطف وعادات سلبية، ويعلمه أخرى مهذبة راقية ممتازة. كان الحب رحلة تُجرد الروح من شوائبها وتطلقها خفيفة نقيّة: تنتقل الفتاة البدوية من الكره والحقد وشهوة الانتقام والألاعيب الماكرة إلى الارتباك والتأمل والتعلق والغفران والمكاشفة، وينتقل المهندس الآثم من أقاليم العيب والمجون واللامبالاة إلى أقاليم الهدوء والوداعة والحب والرضا المستكين. يسير الطرفان من عالم الظلمة إلى مهاد الضوء، إشارة، ربما، إلى زمن قادم تهذب فيه اللغة الراقية الحلوة اللغة الرفيعة الغليظة، دون إكراه.

تتضمن رواية طه حسين ثلاثة نبوض متألّفة متنافرة: نص اجتماعي يصف أحوال ريف مصري، عرفه المؤلف وأحسن معرفته، وحلّت عنه بلغة فائقة في كتابه «الأيام»، الذي احتوى سيرة ذاتية صريحة وملامح روائية، ونشر في مجلة الهلال في عام ١٩٢٦ - ١٩٢٧. ونص لغوي مهيب، يعالّن ببلاغة طه حسين المتفردة، التي تختبئ موروثاً لغوياً أثيلاً وتربيةً أزهرية، تحتفي بالإيقاع والمترادفات وبكلمات مهجورة. ونص ثالث استوردته الكاتب من «الميلودراما الفرنسية»، ورمى به في ثنايا ريف مأخوذ بثقافة الادعية وشيوخ الطريق. وإذا كان في النصين الأولين ما يوحدهما ويجانس بينهما، ولو بقدر، فإن في النص الثالث ما يخبر عن إضافة غريبة، استعارها المؤلف من قراءات فرنسية، غريبة الغربة كلها عن زوايا الأزهر وعن حكايات الريف، التي تستنجد بالطلسمات وفحيح العفاريث. ولعل إضافة النص الثالث إلى نصين لا يتلفان معه، هي التي حملت طه حسين على اختراع وقائع وشخصيات روائية، تتحدث العربية فوق مسرح فرنسي لا جمهور له.

ساق الاختراع طه حسين إلى توليد عائلة «السيد مأمور المركز»، التي تتعلم الفرنسية وتأخذ بأخلاق السادة، الذين يلقون «خادمهم» بالخير والبر والرفق والحنان، وقاده إلى استيلاء «بدوية» تعابر غيرها من نساء الريف المتبدي، و«مهندس» غريب تمّده الفتاة الغريبة بولادة جديدة: «فقد رأيت منذ موقفنا ذاك في المدينة أنني لست سيّداً كغيري من السادة، وقد رأيت أنا منذ عرفتك أنك لست خادماً كغيرك من الخدم. ص: ٢١٤». وواقع الأمر، أن الخادم لا يختلف عن غيره من الخدم، وأن السيد لا يفضل غيره من السادة، تشبّتهما في موقعهما المختلفين فروق طبقية ساحقة، وتعيد تشبّتهما سلطة رمزية قاهرة، ذلك أن «المهندس»، كما «السيد مأمور المركز»، موظف حكومي، عناوينه الترف والأمان والهيبة السلطوية. غير أن السيد العميد، الذي ارتاح إلى الميلودراما الفرنسية، اخترع ما يجب اختراعه، كي يوائم بين برجوازية مصرية مفترضة ولون أدبي، يساوي بين الناس في الروايات ولا يساوي بينهم خارجها. فالميلودراما فن برجوازي يستنهض أخلاقاً مجردة، تكفر فيه الدموع المتوهمة عن جرائم حقيقية. شيء قريب من الأدعية التقية، التي تحرص على مس القلوب وتحاذر من مس الجيوب. ولهذا كان على طه حسين أن يطرق أبواب الفضيلة، باحثاً عن الغفران والتسامح والحب والموادعة، معرضاً عن مقولات الفقر والاضطهاد والاستغلال والسلطة الطاردة، بقدر ما كان عليه أن يخترع برجوازية مصرية متفرنسة، تحتفي بالفقراء على الورق وتنهرهم فيما تبقى من الأمكنة.

أعلن طه حسين عن حادثته، في كتاب «الأيام»، مرتكناً إلى فكرة الفردية الطليقة المنمايزة من

مجموع راكد متجانس الوجود، وإلى تقنية السيرة الذاتية المختلفة عن نص موروث لا مؤلف له. حاول في «دعاء الكروان» ما حاوله في نصه الشهير، محتفظاً بفردية تجلّاهم بلاغة لا تُضارِع، و مترجماً حدائنه أخرى انتجت الرواية ووهماً روائياً يدعى بـ: الميلودراما. لكن السيد العميد أخطأ مرتين: مرة أولى وهو يستولد الفردية الروائية من شروط اجتماعية لا تسمح بها، فلا فردية ممكنة في أقاليم الريف والبادية، وأخطأ مرة أخرى وهو يفهم الميلودراما على ثقافة الادعية ويشق منها مجتمعاً مصرياً يماثل المجتمع الفرنسي، أو يحاكيه على الأقل. كان القول بالميلودراما في مجتمع تقليدي، أدمن حكايات لا مؤلف لها، قول بمجتمع تخلى عن حكاياته وغدا «برجوازيًا».

انتهى طه حسين، وهو يخلط بين المترجم والمعيش، إلى نص روائي مفكك، يحاكي، دون أن يدري، مجتمعاً مصرياً يحتقب جماعات متباينة غير متجانسة، من بينها نخبة ثقافية متغربة، لا تفرق بين المتوهم والمختل وتوحد، وهماً، بين النص الموروث والنص المترجم. في مقالة له عنوانها: «إلى الأستاذ توفيق الحكيم»، جاءت في كتاب «فصول في الأدب والنقد»، المنشور عام ١٩٤٥، تحدث السيد العميد عن عناصر ثلاثة تكون «الروح الأدبي المصري»، أولها العنصر المصري الخالص الموروث عن المصريين القدماء، وثانيها العنصر العربي الصادر عن اللغة والدين والحضارة، والثالث هو «العنصر الاجنبي» الذي أثر في الحياة المصرية دائماً، والذي سيؤثر فيها دائماً، والذي لا سبيل لمصر إلى أن تخلص منه، ولا خير لها في أن تخلص منه. ص: ١٠٨. ومع أن ما جاء على قلم السيد العميد لا تنقصه الصحة، فقد أثر الخلط بين التفاعل والتراصيف، إذ في الأول ما ياتي ويتحول ويبقى، وإذ ما يجيء به الثاني عارض واهن الجذور. ولأنه قلب العلاقة في الاتجاه الذي يرغب، فقد اطمان إلى التراصيف وتجاور العناصر المختلفة، وإلى حسن الجوار وآثاره الطيبة.

اشتق طه حسين، وهو يعطف الميلودراما على ثقافة الادعية، من النخبة المصرية المتغربة مجتمعاً مدنياً مصرياً، عناصره عائلة متحضرة تتعلم الفرنسية ومهندس يعيش على الطريقة الإنجليزية، وفنائه بدوية، هذبته العائلة الحثيرة وعشقها مثقف زلّ مرة وتلقته الفضيلة. ليس المجتمع المدني المفترض إلا رغبات نخبة مثقفة، توحد الاجتماعي المفكك على الورق، بشكل يوطد المفكك ويؤكد. كان النخبة العارفة، التي تشتط في التمرد على واقع يجهض تمردها، تعيد بناء الواقع التقليدي المعيش «ميلودرامياً»، بعد أن فاتها بناؤه روائياً. أو كان هذه النخبة، التي توغل في التمرد والتغريب، هي الموضوع الميلودرامي بامتياز، تذرع المسرح مباشرة داعية هادية، ثم تنسحب إلى ديار النسيان، مخلّفة لغة جميلة وعبرة ملتبسة. في الصفحة الرابعة من روايته يتحدث المؤلف عن «عظة تعصم النفوس الذكية من أن تزهد، والدماء البريئة من أن تراق؟!». تظل العظة الجليلة في مكانها، لا تعصم نفساً عن الزلل، ولا تمنع مجتمعاً عن الانهيار، ذلك أنها عظة، تطرق أبواب النفوس وتنسى أبواب الواقع. وضع طه حسين ثقافته الفرنسية إلى جوار ثقافة الريف المتبدلي، وقرأ الفرق بينهما بمقولات أخلاقية طافحة بالصدق والمحبة والتفاؤل. وهذه القراءة، التي تفتنها العظة والعبرة، وضعت في المجتمع التقليدي مجتمعاً مدنياً متوهماً، مساوية بين أقدار المجتمعات وأقدار الأفراد، وبين مصائر الجماعات والروايات للترجمة. ومع أن المجتمع المصري أجاب عن بعض الأسئلة ولم يجب عنها في آن، فإن رواية طه حسين

نطرح السؤال التالي: إن كانت الرواية والمجتمع المدني ينتميان إلى مجال تاريخي واحد، فما هي حظوظ الكتابة الروائية في «مجتمع» لم يصبح مجتمعاً بعد، لأنه محصلة لجماعات متعارضة؟ أو: كيف يمكن للرواية أن تضع المجتمع المتفكك في بناء روائي لا تفكك فيه؟ أو: هل يستطيع الروائي أن يضع قضايا المجتمع التقليدي في بناء كتابي متحرر من التقاليد؟ قد تكون هذه الأسئلة غير متداولة لا جلة فيها، بعد تجريب روائي عربي عمره قرن من الزمن، دون أن تمتع عن الباحث سؤالين على الأقل: هل استطاعت الرواية اليوم، في معظم الأقطار العربية، أن تتجاوز نص طه حسين الثانوي؟ وهل استطاعت الرواية العربية المبدعة أن تظفر بجمهور قارئ يضارع جمهور ثقافة الادعية؟

٦- سارة: الكل الذي يقمع الأجزاء :

سمى طه حسين في «دعاء الكروان» إلى توحيد مجتمع مفكك وخلقه كما كان. وبعد أربع سنوات، حاول عباس محمود العقاد، الذي أهداه حسين روايته بمحبة ظاهرة، نصاً كتابياً مسكوناً بالمفارقة، رغب بأن يكون رواية وهو يرغب عن التصور الروائي. ارتاح العقاد، الذي ساوى بين الكاتب والروائي والراوي، إلى منظور مفرد مسيطر، يلحن غيره معنى الحقيقة، ولا يشاركه في صياغته أحد.

كتب العقاد، في عام ١٩٣٨، روايته البيتية «سارة» مقلداً الحكيم وحسين المازني، ومذيعاً سيرة ذاتية مبتورة، قوامها عشق كبير عبثت به الأيام. ومع أن للرواية مكرراً ريفياً يحجب صوت الروائي وراء أصوات أخرى، فإن العقاد، الذي مجد الشعر واستخف بالرواية، أخطأ المكر الروائي أكثر من مرة، تاركاً منظوره للعالم عارياً في الهواء. أسفر للمنظور العاري عن قضايا متعددة، تحتقب الرجل والمرأة الديمقراطية والاستبداد والحدائث والإتياع، ونزعة عقلانية متشددة، وجهها الحقيقي لا عقلانية مضمرة. كان العقاد لم يكتب رواية صغيرة، بقدر ما سطر نصاً يشي بـ «فلسفته»، دون انحراف أو مراوغة.

تنضمن «سارة»، في صفحاتها الباردة المتباطئة، طبقات من المقولات، تفضي كل طبقة إلى غيرها، وتنتهي جميعاً إلى خالق أول، يسوس «رعيته» كما يشاء. تحكي الطبقة الأولى عن إشكال متداول، هو علاقة الرجل بالمرأة، بلغة معينة، أو علاقة الذكر بالأنثى، بلغة أخرى. وفي الإشكال الجاري ما يحيل على الحب والقران والتناسل والتكامل، وفيه ما يحتفي بالمرأة وينصّبها مستقبلاً للرجل، كما قال أراغون ذات مرة. غير أن العقاد، الماخوذ بتعاليم السيطرة والإخضاع، يمحو الإشارات المتداولة، ويستبقي «الانتهام» علاقة وحيدة. فالعقاد يدير حديثه الروائي في دوائر العشق والهوى، متوسلاً أحكام القاضي المتحوط، ومفردات الخيانة والاعتراف والحكم النهائي الذي يعوزه الدليل. ولعل اللغة القضائية البائرة، التي تستنطق الحب وتقطع لسانه، هي التي تلزم العقاد ببناء النص الروائي وهدمه، إن لم يكن يهدمه وهو ساع إلى بنائه.

ما علاقة الذكر بالأنثى إلا الانتهاك الذي يصل بينهما ويقرر انفصالهما في آن. وللانتهاك المفترض قضايا تناسل منه، حدودها الأولى الرقابة والتقصي والاستدلال، وطبيعة أنشوية طُبعت على الغدر

والخيانة، وحدودها الأخيرة فراق أخير له معنى البدهاء. ولهذا يظفر الاتهام بنصف فصول الرواية الصغيرة أو يكاد، كأن نقرأ في الصفحة الأخيرة، التي استقرت في أعلاها «محتويات الكتاب» العناوين التالية: «الشكوك، علاج الشك، الرقابة، وكيف الرقابة، مضحكات الرقابة، لماذا شك فيها؟ جلاء الحقيقة...».

يُنظَّم الاتهام علاقة الذكر بالأنثى، ويُنظَّم تبیان حقيقة الذكر ما تبقى. تقترح بداية الرواية ما تنتهي به، وتدعن نهاية الرواية لبداية متجربة لا تحتاج إليها. وقد يصل الروائي بين مقدمات الاتهام والحكم القضائي الأخير، دون أن يضيف جديداً، لأن في اتهامه حقيقة مطلقة. كأن نقرأ: «فلما ساورته شبّهات الشك توالت أمامه الدلائل من فلتات اللسان وشوارد الحاطر وعلامات الزينة والحلي والملابس وما إلى ذلك من علامات هي لمن يعهدها أثبت من البراهين وأصدق من الشهود... ص: ٤٦»، إلى أن يقول: «علامات وقرائن لا يأخذ بها القاضي في قضائه بالإدانة ولكنها كافية لتشكيك في خلوص النية. ص: ٢٠٢». ينكر القاضي -الروائي القاضي خارج الرواية، لأنه أعلى منه مرتبة، وأكثر معرفة بطبيعة الأنثى الخالدة.

تتلو طبقة الذكر -الأنثى طبقة لازمة، أكثر اتساعاً وأقدم عهداً، هي طبقة: آدم -حواء. يشتق العقاد الأنثى من طبيعة الأنثى والذكر من الطبيعة الذكورية، ويستولد الذكر والأنثى من طبائع خالدة، لا تعرف التحول ولا يدركها التبدل. وبسبب الطبائع الخالدة، التي تجود بالملائكة وتسمح بالشياطين، يولد الاتهام الذكوري صادقاً وتشب الأنثى في كنف الخطيئة. يستهل الكاتب فصلاً عنوانه: «لماذا هام بها؟» بالسطور التالية: «حواء أخرجت من جنة، وبناتها كل يوم يخرجن من جنات... فهل المرأة ضرة الجنة تغار منها غير الضرائر؟ لا ندرى. ولكنها هي المرأة أبداً لا تريد للرجل أن ينعم بغير نعيمها... وربما أرضاها أن تكون سبب ألمه والمها، ولم يرضها أن تشاركه السعادة الوافية، إن كان للسعادة سبب سواها... ص: ١٧١». الذكر والأنثى جنسان مختلفان في طبيعتين متعارضتين، أحدهما نزاع إلى الجنة والسعادة، وثانيهما كلف بالآلم والمنازعة وأقرب إلى الجحيم. يؤثّر الذكر اختلافه مشعباً بنور الملائكة، وتبني الأنثى اختلافها بشظايا الآبالسة: «وهكذا يتفق أن يحاسب الرجل المرأة بميزان الملائكة، وهو لا يستبعد عنها غدر الشياطين. ص: ١٨٣». تستند الثنائية البائرة، التي تفصل بين الذكر والأنثى، إلى طبائع متنافرة خالدة، معلنة عن مواجهة مفتوحة بين الطرفين، ومعلنة أكثر عن لقاء مأساوي ثنائي الاحتمال: التعايش الشقي أو الفراق السعيد.

يبدأ العقاد، الذي هوّن من شأن الرواية، وعثفه نجيب محفوظ إلى تخوم السخرية عام ١٩٤٥، بالذكر والأنثى ويردهما إلى طبيعتين مختلفتين حقيقتين، تمهيداً لعطفهما على مقولة جوهرية لا يتساهل فيها ولا يتخلّى عنها هي مقولة: العبقريّة، التي إن تواضعت قليلاً غدت مقولة: الأبطال. فالعصامي الرفيقي، الذي علم نفسه بنفسه، يرى البشر مراتب متفارقة، يتعلم بعضها من غيره ولا يقبل بعض قليل التعلّم من أحد. لذا يتجاوز الكاتب سريعاً عمومية الذكورة والأنوثة ويصل إلى الذكر -الاصل، أو الذكر الأصلي، الذي يلتقي بالأنثى -الاصل التي تليق به، أو بالأنثى الأصلية،

الجديرة ببطل لا يساويه غيره. حين يستقصي بطل الرواية «همام» مزايا «سارة»، وغالباً ما يفعل، يقع على جملة من الصفات النادرة: فإضافة إلى البياض والسموق، كما يقول، فهي جميلة فائقة مأكرة سريعة البديهة لعبوب حسوب، غامضة مثقفة تتحدث عن شوبنهاور، بل أنها أعجوبة في زي امرأة. نقرأ في الصفحة: ١١٧ الجمل التالية: «حزمة من أعصاب تسمى امرأة، وهيئات أن تسمى شيئاً غير امرأة. استغرقتها الأنوثة فليس فيها إلا أنوثة. ولعلها أنثى، لأنها أكثر من امرأة واحدة في فضائل الجنس وعيوبه... ولو أنها تفرقت بين أجسام شتى لكانت فيها خميرة أنوثة توشك أن تغطي على جميع تلك الأجسام...». غير أن المرأة التي استغرقتها الأنوثة واستغرقت في ذاتها جمعاً حميداً من النسوة، لا تلتف بشمائلها النادرة إلا لتلبي ذكراً أكثر ندرة وفردة، مناقبه: المهابة والثقافة والعزيمة والشارب المتفرد والدقة والكرم والرفعة. فإن لم يكن ربّ ذاته وغيره كان بينه وبين «أرباب الأساطير» علائق وثيقة: «أنا الرجل الوحيد الذي يرى لك كرامة غير كرامة جسدك... كان اهتمامي بك حتى بالغضب عليك يفرج شيئاً من الضيق الذي يسد عليك منافذ الأمل، لأنه يعطيك فكرة عالية في نفسك، فيعزبك ويقويك ويرفع عنك ذلك الصغار الذي يسمم كل شعور وينقص كل نعم... ص: ٦٠ - ٦١». تظفر الأنثى بالبطولة الحقيقية وهي تعاشر بطلاً، فإن غادرت هوت إلى ما كانت عليه، ولقها صتّار لا تغلت منه وحيدة أبداً.

لا توحد البطولة بين ذكر وأنثى متفردين، بسبب طبائع قديمة وبفضل همة عالية وضعت ذكراً فوق آخر. يأخذ الفرق، بلغة الرواية، أشكالاً عديدة: الملاك والشیطان، القاضي والمتهم، الطبيب والمريض، الكاهن والخطيئ، الأستاذ والمعلم، القائد والمقود، الأب والابن... هوة متجددة لا تُقصر ولا تُجسّر وفرق فادح لا يُحوّل ولا يُبدل، وإلا انتكس قانون الخليفة. ومن الطرافة المقلّعة أن المثقف المثال، الذي يدير لسانه بين نيتشه وشوبنهاور وبول بورجيه، يشيئ بتواتر غير منقوص، إنشاء الأعجوبة، كان يساوي بينها وبين الحلي والهدايا النفيسة، فإن جلا الأمور وبسطها اختزلها دفعة واحدة إلى ألوان شهية من الطعام: «أنت أكلة شهية تطيب بغير حاجة إلى السكاكين والقدرور! ص: ١٦٢. وترتفع المائدة فلا يحزنه أن ترتفع بعدما استوفى صنوفها وروى أحشاءها من طعامها وشرابها وهنا حواسه جميعاً بما استطاع أن يلتهم من دسمها وحلوها. ص: ١٦٥. وهكذا ودع همام يومه شعبان جد الشبّع... ص: ١٦٦. ولم لا يكون مستطاعاً أن يسلو الرجل امرأة بامرأة مثله أو أفضل منها؟ ألا يسلو الجائع عن صفحة من الطعام بصفحة مثله أو أشهى منها؟ ص: ٢٠٧». تتلاشى بطولة الأنثى إن هجرت الذكر، فهو خالقها الأول، يرفعها إن أطاعته وتسقط إن عصته وطالبت بالفراق.

ينتج العقاد خطابه الصغير مرتين: مرة أولى على مستوى البنية السطحية. حيث الشارب الذكوري يلتهم وجبة أنثوية وينتقل إلى أخرى أفضل منها، ومرة ثانية على مستوى البنية العميقة، حيث الذكر يتحدث عن نفسه وغيره. فلا مكان للكلام الأنثى أو الحوار معها، فإن جاء بعض الجمل كان قصيراً وشديد القصر متباعداً وشديد التباعد. لذلك تبدو الرواية «مونولوجاً» إنشائياً مغلقاً، يدلل على ذكر موهوب أحسن شؤون الإنشاء والبلاغة، ومنع الكلام عن أنثى غريبة عن البلاغة وعن غيرها من البشر. وواقع الأمر، أن في الرواية موضوعاً يتسج بنيتها السطحية قوامه: الاتهام، وإن فيها مضموناً

يؤلف بنيتها العميقة قوامه: الأنا المتضخمة التي تقرر وتصوغ وتحلل وتولد الأمور وتجري وتغيب داخل البطل، ولا تفتح على الخارج إلا مكروه، مهينة مجالاً ملائماً للتذهن الذي يزهده بالشخص، ويستولد الوقائع من بلاغة إنشائية مكتفية بذاتها. ولعل الرجوع إلى «محتويات الكتاب» يكشف عن داخل لا خارج له، وعن خارج سواءه الداخل بالتراب، ذلك أن الداخل الذهني مرجع لما عده: «أهو أنت؟ وكيف الرقابة؟ من هي؟ كيف عرفها؟ لماذا هام بها؟ لماذا شك فيها؟». تتعين الفصول الروائية أسئلة، ويتولى السائل المكتفي بذاته الإجابة عنها، وينسج السائل والمجيب خطاباً «فكرياً»، يختصر المرأة المشخصة إلى طبيعة المرأة المجردة والرجل الملموس إلى العقل الذكوري المفكر، والحوار الحي إلى مقاييسات شكلانية، أو إلى لعبة ينشر فيها «هام» ثقافته ونزعتة إلى التفلسف. لذا يسبق «التحليل» الحدث، أو يأخذ التحليل موقع الحدث ويقصيه. يبدأ الراوي فصلاً عنوانه «الشكوك» بالطريقة التالية: «من النادر جداً أن يتواعد محبان على اللقاء بعد فراق طويل ثم لا يسرعان إلى موعد اللقاء بلهفة شديدة واشتياق عظيم، إن لم يكن حباً أو حنيناً أو رغبة في المتعة والسرور...». تأتي المقدمة «المنطقية» وتتلوها حدث يتحول إلى علاقة منطقية أخرى، أو ينحسر بين مقدمتين «منطقيتين». أما الفصل الذي يتلوها، وعنوانه «علاج الشك»، فُستهل كما سابقه: «مواجهة الحقيقة من أصعب المصاعب في هذه الدنيا»، وذلك لأسباب «ثلاثة» يفصلها الراوي في صفحة كاملة، قبل أن يستأنف أسئلته وإجاباته المتلاحقة. لن يختلف مدخل فصل «وجوه» عن غيره: «ذو الوجهين منافق، وذو الوجه الواحد ميتا يعيب الإنسان أن يصنع له نفساً غير نفسه، وجهاً غير وجهه، وأن يبدو للناس بوجهين...». ليس صعباً أن يعترف القارئ على «مقاطع تحليلية» عديدة تعرب عن «فلسفة» الراوي. وأن يقع على صفحات طافحة بالأسئلة «الفكرية» وإجاباتها. فالراوي أو الروائي أو الكاتب، وكلهم واحد، مشغول بتقديم تصوره لـ «العالم الكلي» لا «العالم الواقعي»، الذي جمع بين «هام» و«سارة» و«فرق بينهما».

في النص الروائي الذي حاول العقاد ما ينقض التصور الروائي للعالم في أكثر من مكان: ينقضه وهو يقرر مركزاً لغوياً واحداً يحتكر الكلام، على مبعدة عن تعددية لغوية، رأى فيها ميخائيل باختين ذات مرة منطقاً للعمل الروائي مرجعاً له. وينقضه وهو يفرض فرداً متعالياً يضع ذاته فوق غيره، وينكر ما يساوي بين البشر ويمنحهم حقاً متساوية، مبتعداً كما يشاء عن مقولة الإنسان، التي يستدعيها العمل الروائي ويتأسس عليها. ويستأنف النقض وهو يكتفي بتصوير كلي مأخوذ بالإطلاق والمطلقات، زاهداً بالجزئي واليومي والعارض وتفاصيل الحياة اليومية، أي بما يربط بين الروائي والذنيوي وما يقصيه عن التجريد والتعالي. ولعل التصور الأحادي والفقير في أحاديته هو الذي يجعل «المركز اللغوي الوحيد» يرى في الحب معركة وفي المرأة امتلاكاً مطلقاً، أو نغياً مطلقاً، لأنه لا يقبل بالتعدد ولا يعترف بالحوار ولا يجيز النسبي. سؤالان أساسيان يحضران عند الانتهاء من قراءة «سارة»، أولهما: إن كان التصور الإطلاقي للعالم، وهو يلغى الجزئي والنسبي والاحتمالي، تصوراً رقيقاً بامتياز، فكيف يكتب مجتمع احتفظ بريفته نصاً روائياً؟ إن كان العقاد، الذي كان حداثياً في طور من حياته وسياسياً فاعلاً في الحياة السياسية، لم يستطع أن يكتب نصاً روائياً، فكيف يكتبه من لم تمسه

الحدائث ولم يقترب من شواغل الناس اليومية؟ يقول البعض: إن إنتقال العقاد من الحدائث إلى المحافظة تعبير عن أزمة فردية، وتقول روايته إن في الأزمة ما يتجاوز الأفراد كثيراً.

٧- قنديل أم هاشم: المجتمع الراكد والفردية المؤجلة:

نشر يحيى حقي، في كانون أول من العام ١٩٤٤، رواية قصيرة، أو قصة طويلة، عنوانها: «قنديل أم هاشم»، أدرجها في مجموعة قصصية لها العنوان ذاته. انطوى العمل الصغير، وله كثافة مدهشة، على ثنائية الشرق والغرب، ومواضيع أخرى، تحتقب: العلم والإيمان، الفرد والجماعة، هشاشة الوافد وسلطة الموروث. طرحت القصة الطويلة، في ثمان وخمسين صفحة من القطع الصغير، إشكال الحدائث الاجتماعية في مجتمع تقليدي، تُعيد تقليديته إنتاجه بيسر كبير، وتهزم ما ينقده بيسر أكبر.

قارب حقي، الذي عمل دبلوماسياً في طور من حياته، سلطة المجتمع الأوروبي، الذي يشد إليه وافداً «متخلفاً» ويلغيه. حرّر الأديب سؤاله من الأحكام الضيقة، واطمان إلى فكرتين: وحدة العقل الإنساني، التي تساوي بين البشر بحفظ من العقل متساوية، وكونية المعرفة، التي تجعل المعرفة صحيحة في أقطار مختلفة. وبسبب ذلك، يظفر المصري الريفي، الذي قصد أوروبا، بالمعرفة التي يريد بها ويختص في «طب العيون»، ويعود إلى بلده طبيباً، بعد أن عرضت عليه جامعات الأوروبية منصباً علمياً. انجز المصري خارج المعرفة ما أنجزه داخلها، حين حرّرت «المرأة الغربية» سريعا، من عاداته الأصلية، كما لو كان صفحة بيضاء طيعة، يسطر فوقها «القطب» الأوروبي ما يشاء. حظي المصري المهاجر، بعد سبع سنوات، بولادة جديدة، هياتها جامعة حديثة تمدّه بالمعرفة، وامرأة حديثة تلقنه أصول الحياة.

محا الزمن الأوروبي المفتوح الزمن الشرقي المغلق، وخلق «إنساناً أوروبياً» مصري الأصول. انتقل الأخير من المجرد إلى المحدث ومن الانفعالي إلى العقلاني ومن بلاغة المستقبل إلى منطق الحاضر، وانتقل أيضاً من الخرافة وأسطورة المرأة إلى العلم والفن والمرأة المحسوسة الملموسة. لم يخرج «الشرقي» من شخصية ويدخل إلى أخرى مغايرة، بقدر ما تهرأ من ولادة أولى واعتنق ولادة جديدة. ولأنه صفحة بيضاء، أو هكذا بدا، تساقطت معتقداته وغاب جسده المترهل، واكتسحت إرادته المتداعية إرادة منتصبة وثقة. تخرج من الجامعة، وقد اكتمل عقلاً ومعرفة، وحررت «المرأة الأولى»، وقد اكتمل إرادة وتوازناً، واختلف إلى نساء يجدد.

يتعّين الغرب، وقد اختلّ إلى سيطرة رائحة، مدرسة ثلاثية الوظائف، عناوينها الأساسية: المعرفة الكونية، الإشباع الجنسي، التمرد على الخرافة. مدرسة متعددة الوظائف، منتصرة في تعدديتها، تعيد تخليق التلميذ بلا ممانعة، وتعلمه دون عسف أو إكراه. كان التلميذ «مريد» والمعلم «قطب»، كما تقول الرواية. غير أن في هذا التعليم ما يثير الفضول، ذلك أن التلميذ يتحرر من جهله وشخصيته القديمة معاً.

يتعّين الغرب مستودعاً للمعرفة، عنوانه الجامعة، ومكاناً للإشباع الجنسي، أداته المرأة الشفراء،

وفضاء ذمياً يبعث بالإيمان، بينما يتعرف «الشرق» صفحة بيضاء، تستقبل المعرفة والهرطقة، وجسداً محروماً، تنهكه أسطورة المرأة قبل أن يمسه. تشكل ثنائية الشرق والغرب قاعدة لثنائيات لاحقة: الذكورة والأنوثة، كما أشار جورج طرابيشي، الإيمان والعلم، كما يقول الاستشراق ومن يأخذ بنصائحه، عالم الروح وعالم المادة.. بديهي، والحالة هذه، أن يكون مسجد «أم هاشم»، أو «أم هاشم» المقدسة اسماً ومكاناً وذكراً متوارثاً، وقد غطفت عليها صبية رمداً تنتظر الشفاء، وامرأة فقيرة تتوسل الغفران والتوبة.

يتكشف «الشرق» في صفات ثلاث متكاملة: الموروث المتأبد، الذي ورثته أجيال متلاحقة عن أجيال سبقتها تورثه، لزوماً، إلى أجيال لا تنقطع، كما لو كان دور الأجيال المتواترة البرهنة عن استمرارية الموروث الذي تنتمي إليه. المقدس الذي لا يُساءل، بعد أن تطابقت مصداقيته مع استمراريته، وعمّ التقديس دقائق الزمانية والمكانية. الإجماع على تقديس الموروث، وتوطيده مرجعاً متعالياً لا يماري فيه أحد. وفي هذا الإجماع الذي لا يضطرب يكمن معنى المقدس وتتجلى بطولته الحقيقية. يمثل الموروث المقدس، في هذه الحدود، مرجعاً للإيديولوجيا العملية والنظرية في آن: يؤمن رزق الناس ويشفيهم من أمراضهم ويأخذ بأيديهم إلى الفوز والنجاح. يتنافس مرضى العيون على زيت قنديل «أم هاشم»، بحثاً عن الشفاء والبركة، فإن أخطأهم الشفاء وشى بإيمانهم الناقص. فزيت القنديل حارق وكافٍ خارج المقدس، مبارك وشافٍ داخله، مما يجعل الإنسان تابعاً للمقدس وخادماً له: «هكذا عاشت الأسرة في ركاب «الست» وفي حماها: أعياد «الست» أعيادنا، ومواسمها مواسمنا، ومؤذن المسجد ساعتنا»، «اتسع المتجر ووبرك لجدي فيه، وهذا من كرامات أم هاشم...»، «يا أم هاشم! إذا لم يقصدك المرضي والمهزومون والمطمعون، فمن غيرك يقصدون؟».

لا يقوم السؤال كما طرحه يحيى حقي، في سيدة فاضلة رفيعة الأصول تدعى «السيدة زينب»، ولا في مكان تعارف الناس على تقديسه يدعى «المسجد». ذلك أن السؤال جميعه يدور حول بعدين متضافين، خصّ بهما التاريخ «المجتمعات الراكدة»، هما: سطوة العادة واستبداد الموروث. ولذلك يبدأ حقي «قصته الطويلة» بالسطور التالية: «كان جدي الشيخ رجب عبدالله إذا قدم القاهرة وهو صبي مع رجال الأسرة ونسائها للتبرك بزيارة أهل البيت، دفعه أبوه إذا أشرفوا على مدخل السيدة زينب—وغريزة التقليد تغني عن الدفع—فيهوي على عتبة الرخامية يرشقها بقبلاته، وأقدام الداخلين والخارجين تكاد تصدم رأسه». يتوارث الأبناء عن الأجداد عادات التقديس، وعادات تقديس الأجداد، مما يعين العادة في ذاتها ديناً ويوطد العادة المقدسة بداهة لا تحتاج إلى برهان. ولعل العادة المتوارثة، التي تضع مرجع الإنسان خارجه، هي التي هزمت الطبيب «الحداثي»، حين قذف بزيت القنديل «بعيداً، وجرب دواء جديداً يشفي العيون الرمداً. وما الدواء الجديد، الذي لا ياتلف مع مخزن الإيمان الشرقي، إلا صورة أخرى عن «الترام»، هذا «الوحش المفترس الذي له في كل يوم ضحية غريزة». يهزم الزيت القديم، الذي باركته عادة متأبدة، طبيباً حديثاً عاش في الغربة سبع سنوات. تصدر الهزيمة الميسورة عن هجعة الصدام ولا تجانس عنصرية، فهو لا ينزور بين طبيبين متخصصين ولا بين دوائين مختلفين، بل بين وافر خفيف العمر وموروث قديم، مؤكداً استبداد الموروث. ومع أن في

الرواية ما يوحي بتصالح العلم والإيمان، بعد أن آمن الطبيب المهزوم بقدرة الزيت المبارك، ففي الرواية قول آخر يسخر من التصالح المفترض. بل أن بإمكان النقد الشكلائي، وقد ارتاح إلى ثنائية البصر والبصيرة، أن يوزع الرمد المهلك على الطبيب ومريضته في آن، إذ الأول قوي البصر وضعيف الإيمان، بينما الثانية واهنة البصر قوية الإيمان. يتعايش الطرفان ويتكاملان ويتناسلان، يعالج الأول بصر الثاني، ويصلح الثاني روح الأول، وذلك في اتفاق يقرّر الإيمان مفتتحاً لما عدها. لذا يتزوج الطبيب من المريضة التي استعادت بصرها وبرزقان بعائلة وافر العدد تستأنف عادات المجتمع وتعيد إنتاجها بلا انقطاع.

تقرّر العادة الموروثة علاقة الفرد بالجماعة، ذلك أن الفرد هو ما تعلمه من أجداده، وأن الأفراد هم جماع العادات التي تصوغهم. ومأساة الحدائي المتهالك أنه أراد أن يكون فرداً في جماعة مستقرة متناظرة لا أفراد فيها، منذ أن ورث «الأفراد» السمات والطباع والمعتقدات، ومنذ أن قرّر مصير الوليد قبل وصوله. يتراءى «النزوع إلى الفردية»، نزوعاً إلى الكفر، ويتراءى احترام العادة إيماناً خالصاً. فالفرد هو الكافر والفكر الفردي كفر، والمؤمن هو من آمن بالعادة وانتاد إلى فراثضاها. يقول الراوي: «تلغه الجموع فيلتف معها كقطرة المطر يلقمها المحيط. صور متكررة متشابهة اعتادها فلا تجد في روحه أقل مجاورة. لا يتطلع ولا يمل. لا يعرف الرضا ولا الغضب. إنه ليس منفصلاً عن الجمع حتى تبتنيّه عنه. ص: ١٤». لا يرضى إنسان العادة ولا يفضض، لا يتطلع ولا يشعر أنه بحاجة لذلك. إنه العادة المسيطرة أخذت اسماً وارتاحت في شكل رجل أو أنثى. يتساوى الناس في عجزهم وفي الملاذ الذي يقصدونه، يستوي الطبيب المتفوق والفتاة المؤمنة التي خذلها بصرها والمرأة الخاططة التي نصرتها النية الصادقة. الكل «نشأ في حراسة الله ثم أم هاشم»، والكل مطمئن إلى المستقبل، وإلى «عالم مقفل، يجري على وتيرة واحدة متكررة يوماً بعد يوم». يسوغ اللواذ مرجع مقدس الصبر المعتم ويسويه منهجاً كلياً يدبر شؤون الحياة المختلفة: «فإن كان الصبر أساس مجاهدة الدنيا، فإنه أيضاً الوسيلة الوحيدة للآخرة».

يُعيد إشكال الفرد والجماعة تأويل سلطة المجتمع الأوروبي واستلاب الإنسان الشرقي. فذلك المجتمع لم يستلب أحداً، لأن من وصل إليه كان مسلوب الإرادة، قبل الوصول إليه، بعد أن وضع مرجعه خارجه وأطمأن إلى عادات التلقين والاستظهار. تفسر الإرادة السلبية ولادة «الشرقي» الجديدة والسريعة في المجتمع الأوروبي وركونه إلى محاكاة صماء مطلقة، مثلما تضيء «توبته» السريعة، بعد أن تمرد على الزيت المقدس «ليلة» وثاب إلى اليقين. وهذا ما تعلن عنه الرواية القصيرة، بحذق كبير، وهي تحدث عن علاقة التلميذ المصري بالمرأة الإنجليزية: «أصبح لا يجلس بين يديها جلسة المريد أمام القطب، بل جلسة الزميل إلى زميله». وواقع الأمر أن الرواية قالت شيئاً وقصدت شيئاً آخر، فمن آدم على «قطب» قديم يرى في المعلم الجديد «قطباً» آخر، يطيعه ويمعن في الطاعة، ويحاكيه ويوغل في المحاكاة. يحتضن الشرقي عادة الخضوع، يوزعها على المقام المقدس وعلى من لا يعرفه، يدلل على إيمانه الواثق في مكان، ويعال بنقيضه في مكان آخر: «بدا له الدين خرافة لم تخترع إلا لحكم الجماهير». وهو، في الحالين، بعيد عن الدين ونقيضه، وعبد للمحاكاة الثابتة، التي صيرها

الزمن للمتعاقد الطويل ديناً.

تطفو على سطح القول ثنائية الشرق والغرب، أو العلم والإيمان، وتستقر فيه ثنائية المجتمع الراكد والمجتمع المتغير، أو: المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح. ينبذ القول الأخير المعادلات الذهنية مستنداً بمقولة «الفردية»، التي تخبر عن موات المجتمع أو حياته. فلا فردية في مجتمع مأخوذ بالتمائل، ولا مجتمع في جماعة تجهل معنى الزمن. تصوغ الرواية الغياب الأول فتقول: «هو كذرة الرمل اندمجت في الرمال واندست بينها، فلا تميز منها، ولو أنها مع ذلك منفصلة عن كل ذرة أخرى»، وتترجم الغياب الثاني أيضاً: «كل نور يفيد اصطداماً بين ظلم يجثم وضوء يدافع، إلا هذا القنديل فإنه يضيء بغير صراخ! لا شرق هنا ولا غرب، ما النهار هنا ولا الليل، لا أمس ولا غد». يعيش الشرقي زمنه الشرقي ويخلع، بعد العودة، الزمن الغربي ويلتحف بزمنه القديم، بل يخلع هيئته الأوروبية المعارضة ويستأنف ما كان عليه قبل الرحيل. يكتب يحيى حقي عن الشاب المصري عند الرحيل: «إنني أتخيله صاعداً سلم الباخرة شاباً عليه وقار الشيوخ، بطيء الحركة، غرير النظرة، أكرش...»، ويصفه عند الرجوع: «من هذا الشاب الأنيق السمهوري القامة، المرفوع الرأس، المتألق الوجه، الذي يهبط سلم الباخرة قفزاً؟». غير أن على الشاب أن يعود «أكرش» كما كان، بعد أن تاب إلى رشد، وأنطوى في باطن العادة. فهو لا يصنع الزمن بل صنعة زمن لا زمن فيه، يحول البشر إلى ذرات رمل تذروها الرياح.

تتحدث «قنديل أم هاشم» عن مجتمع يحتفي بالمطوعة ويتطير من الاختلاف ويقطع مع العناصر المجتمعية التي تحيل عليها الرواية، فليس في حبات الرمال ما يعرض الخطاب الروائي عن مغترب فارقه اليقين، ولا عن زمن قوامه التبدل والتغير والتشظي. ومع أن لدى المجتمعات ما ترد به على وعي روائي أسيان، فإن في المجتمع المغلق ما يحول الإبداع الأدبي إلى سؤال مأساوي. والسؤال الأساسي هو: ما الذي جعل يحيى حقي، بعد عودة إلى مصر مثقلة بالجنين (١٩٣٨-١٩٣٩) يستهل إبداعه الأدبي الجميل بمسألة شروط الإبداع وتامل شروط معيشة طاردة له؟

٨- «مليم الأكبر»: الأدب اللفظي وبلاغة النبات:

في عمله الثاني والأخير «مليم الأكبر»، الذي نشر عام ١٩٤٤، عالج عادل كامل، بشكل غير مسبق، وجهاً أساسياً من وجوه الإشكال الروائي هو: اللغة. تميزت المعالجة، وهي تصدير للرواية طويل بلغ مئة وثمانين وعشرين صفحة، بالعمق والنفاد والشجاعة، ألزمها أن تبدأ باللغة، وأن ترى معنى اللغة في موروث أدبي ما هو بالأدب، وأن تقرأ اللغة والأدب العربيين في عقلية عربية «مطبوعة» على المحاكاة والامتثال. أخذ التصدير عنواناً موحياً: «مقدمة في تأديب مليم في فنون اللغة والأدب». والتأديب نثر مشرق عابق بالسخرية والتمرد، والفنون شرح لما أنجزه الأدب الغربي واستنكره «اللغويون» العرب. وزّع عادل كامل، صديق نجيب محفوظ وشريكه في الأدب والتمرد، أفكاره على عناوين فرعية: درس في المنطق، درس في الأسلوب، درس في الأسلوب الفني، رأي في الأدب العربي، رأي في اللغة العربية، درس في الفن والأخلاق... ومع أن ما جاء في التصدير لا ينجو من المبالغة والشطط

والاحكام المتفعلة، تظل أسئلة عادل كامل أساسية ومشروعة وضرورية.

بدأ كامل مقدمته الطويلة بثلاث كلمات: «لهذه القصة قصة...». والقصة هي دخول الرواية «في مباراة فاروق الأول للقصة المصرية التي تنظرها لجنة الادب بمجمع فؤاد الأول للغة العربية...»، وحجب الجائزة عنها لسببين، تشي بهما وظيفة التصدير ولغتهما: محاكاة الرواية للأسلوب التقليدي الفخيم بلغته الجزلة وكلماته الوعرة المهجورة، وتنكبتها عن دروب الإرشاد والموعظة الحسنة. تطيح الرواية بشائبة البلاغة والموعظة، وتطيح بالجائزة التي تقدمت من أجلها أيضاً. ولأن في السببين ما يصطدم بمعنى الرواية ويسخف دلالتها، نقد الروائي للجنة إلى تخوم التسخيف وحمل، بلا هوادة، على أسسها الفكرية والثقافية. وأول الأسس ما يحس الأسلوب التقليدي وتصوراً تقليدياً، يشتق الأساليب كلها من أسلوب-أصل، أو من تصور أصلي للكتابة والأساليب. والمحذوف، في هذا التصور، هو التباين، الذي يشتمل على الأساليب والبشر، والقاعدة الصائبة الفائلة بأن الأسلوب هو الرجل، وبأن العظماء أمام أسلوب-قاعدة قول برجل-قاعدة، وهو ما لا يقره الإنسان العاقل ولا يقبل به. يعود الأسلوب-القاعدة إلى مراجع عديدة، أبرزها الجاحظ، الذي صغر قيمة الأفكار وأعلى من شأن الصياغة، مختزلاً الكتابة إلى فعل بلاغي شكلائي، ثري بكلماته وفقير بما تبقى. فإذا كانت الأفكار ملقاة في عرض الطريق، كما يقول الجاحظ، وقيمتها من قيمة الصياغة اللفظية القائمة فيها، فعلى الكتابة الصائبة أن تختار الألفاظ وأن تمن في تخييرها، والأ تلتفت إلى الأفكار، وشواغل الفكر المتنوعة. ينكمش الفعل الكتابي إلى فعل لفظي، يزهو بالواقع ومصادر الأفكار، ويكتفي بمخزون لغوي، يضمن الكتابة وامتلاك الحقيقة. ينتهي الأسلوب الصامت، الذي يترادف فيه الرجال والكلمات، إلى أدب لفظي، قوامه جمل قصيرة ملائمة للسجع والقافية، مغاير للادب الروائي، الذي يتقصى أحوال الإنسان ويصوغها بلغة حية بسيطة، غير محسوبة الطول والإيقاع.

يصدر الادب اللفظي عن تصور لغوي للعالم، ينصب اللغة مرجعاً لما هو خارجها، يمنع عن الادب استقلاله الذاتي، ويصيرُه مشتقاً لغوياً، أو حيزاً موافقاً تتأمل اللغة فيه فتنها التي لا تنتهي. والادب، في الحالة هذه، «صناعة لغوية تثير الإعجاب»، مثقلة بالسجع والجناس والطباق، وبما يأمر به أسلوب-مثال لا يُخالف. وما النقد في الادب العربي سوى تطبيق قواعد البلاغة الماثورة على الاثر المنقود. ويكفي الرجوع إلى كتب «البيان والتبيين» للجاحظ و«الصناعتين» لابن هلال العسكري و«دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» للجرجاني، كي يكتشف القارئ أن موضوع النقد هو اللفظ والعبارة و«هو إن تدرج إلى المعنى فلينفده نقداً لفظياً، فيحدثك عن صحة التشبيه وبلاغة الاستعارة. فالأديب الذي يطمح في إتقان صنعه هو عندهم: الذي يفرق بين كلام جيد وآخر رديء، ولفظ حسن وآخر قبيح... ص: ٥٦». لا مكان في الادب اللفظي لأسئلة جوهرية عن الإنسان وموقعه الضئيل على تخوم الكون، وعن حيرة الإنسان واغترابه وتوزعه على الشك واليقين، ولا مكان لأسئلة توقظها الحياة أو الفلسفة أو تقدم العلوم والمعارف.

لننتقل عادل كامل من نقد الادب العربي إلى نقد لغته، ذلك أنها لغة زائفة الشراء وصادقة الفقر: يتكشف ثراؤها العقيم في المترادفات الغزيرة التي لا تعني شيئاً، ويظهر فقرها الصادق في خلوها «من

الألفاظ المعبرة عن الأفكار العميقة والآراء الصعبة غير المألوفة. ص: ٧٥». يسوق كامل حجة استعارها من الألماني هيردر، الذي درس نشأة اللغات في أواخر القرن الثامن عشر، وتوصل إلى نتيجة تقول «إن الله لا يمكن أن يكون خالق اللغات، لأن اللغات قاصرة معينة. والله كامل منزّه عن النقص». خلق الله الإنسان وخلق الإنسان اللغات في بيئات مختلفة، بعضها يتنوع وغني باللغة، وبعضها فقير في اللغة وغيرها. تعثر اللغة الفقيرة على آيتها في اللغة العربية، التي تعرب مفرداتها الغزيرة عن نقص في الخيال، ويدلّل نحوها المعقد على الخمول والجمود.

فسر كامل يؤس الأدب العربي بفقر لغته، وفقر اللغة بعقلية ضيقة، تمجّب ضيقها بركام لغوي عقيم، وعيّن عقلية المتردّفات عقلية بدوية، يستغرقها المحسوس المباشر، على خلاف العقلية المتمدّنة، التي تتميز بالخيال الواسع والقدرة على التجريد. تساوي العقلية الضيقة مكاناً ضيقاً وزماناً يساوي مكانه، كما لو كان المكان-الزمان يسيطر على من يعيش فيه، مقصياً العقل والخيال ومكتفياً بالحواس. وآية الضيق في ألوانه المختلفة هي البادية. التي تلقن البدوي ركماً لغوياً مثقلاً بتفاصيل المرئي والمحسوس. بيد أن المسألة، وكما يذهب عادل كامل، لا تقوم في لغة أنتجت بيئة فقيرة منذ زمن بعيد، بل في كتاب يقبلون اليوم باللغة كما جاء بها الزمن القديم: «لقد صنع الجاهليون لغة تناسب بيئتهم. أما الكتاب المتأخرون فقد صنعوا بيئة تناسب لغة الجاهلية. ص: ٨٣».

دار عادل كامل حول أسئلة كثيرة، دون أن يطرح السؤال الذي يؤدّ أن يطرحه، المتمثل بعلاقة اللغة بالدين، أو علاقة اللغة بالنص القرآني. أشار إلى «الشيخ الوقور ومواعظه الفاتنة وإلى «الخطب المنبرية»، وحاذر من الذهاب إلى ما وراء ذلك. وما لم يقل به الروائي، الذي أكثر من الرجوع إلى سورست يوم وستيفنسون وبرناردشو وإمرسون، يمس موضوعين محددين: أولهما معنى اللغة العربية في الموروث الإسلامي، وثانيهما معنى الإصلاح اللغوي في الوعي الموروث. إن اللغة العربية، في حدود الموضوع الأول، لغة مقدسة، قدسها للقرآن الكريم، هو مجلّاه وحافظها وآية على عبقيتها ودليل ديمومتها، ولأن القرآن كتاب الله فإن اللغة القرآنية لغة إلهية، قال ابن قتيبة: «ولمّا يعرف فضل القرآن من كثرة نظره واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتتاتها في الأساليب وما خص الإله بها لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من البيان واتساع المجال، ما أوتيته العرب خصيصي من الله». اللغة العربية، وقد اختص بها الله العرب دون غيرهم، لغة أولى منزّهة عن النقص، تامة لصيقة بالمالأ الأعلى، متفردة تنكر ما تقبل به اللغات الأخرى.

استأنف الراجعي، بعد قرون، في «تحت راية القرآن»: «المعركة بين القديم والجديد» ما قال به «ابن قتيبة»: «إن هذه العربية بنيت على أصل سحري يجعل شبابها خالداً عليها فلا تهرم ولا تموت، لأنها أعدت من الأزل فلها دائراً للنزيرين الأرضيين العظميين. كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن ثم كانت فيها قوة عجيبة من الاستهواء كأنها أخذت السحر، لا يملك معها البليغ أن يأخذ أو يدع. ص: ٢٩». يتضمن المقدس سحراً يبطل المسألة، وشباباً سرمدياً يترجم أزل فوق الشيخوخة والشباب.

يفضي تقديس اللغة العربية إلى تكفير من يطالب بإصلاحها، وإلى ذم من يدعو إلى تسهيل

قواعدها، وإلى التشكيك بمن يتعامل معها موضوعاً مثل المواضيع الاجتماعية الأخرى. هناك أبداً مقدس لا يطاول، أبوابه النص القرآني ولغة إلهية تامة، هبة ميز الله فيها العرب من غيرهم، وذلك في صيغة معقدة وجيدة، يحل فيها العربي على الإسلامي والعربي الإسلامي على القرآني، والعربي الإسلامي القرآني على الملأ الأعلى. يتقدس العرب بلغتهم المقدسة، فتصبح اللغة ديناً والمخزون اللغوي مخزوناً إيمانياً والمساس باللغة مساساً بالعرب، المدافعين عن لغة الله.

حين كتب الرافعي مقالته «الجملة القرآنية»، التي استأنفت حديث الجاحظ وابن قتيبة، حياته الأمير شبيب أرسلان بمقالة عنوانها: «ما وراء الأكمة»، تساوي بين العزوف عن «الأسلوب الجزل» ومناوأة القرآن: «كلا يا أيها الأخ. إن هذه الففة لا تمنح الفصاحة من حيث هي، ولا تدين بالركاكة التي كان يدين بها قسوس أحمد فارس فيسخر بهم ما يسخر ولا تحارب اللغة العربية نفسها ولكنها تحارب منها القرآن.. القرآن.. إن هذه الففة تحارب القرآن والحديث وجميع الآثار الإسلامية... لا جرم أن الأمير أرسلان يذود، صادقاً، عن دينه، ويحامي، مؤمناً، عن مقدساته، ويدرا الخطر، صريحاً، عن موروثه. لكن شطط الغيرة وتزيد الحماسة وانفلات الحمية، كل ذلك يبلغ به موقعاً ضيقاً محوياً بالعسف ومسكوناً بالتعصب وموطداً بالجور والمبالغة. ذلك أن الابتعاد عن الفصاحة لا يقرب من الكفر، فقد أخذ توفيق الحكيم يتعابير عامية وكتب عن الرسول العظيم، وتبسط محمد حسين هيكل باللغة في رواية «زينب» ودافع، لاحقاً، عن النبي والدعوة الإسلامية. والقول بتجاوز العامية ومقت الإسلام يجعل من السواد الأعظم الناطق بالعامية كافراً، أو محبباً للكفر ومباغضة الدين، ومن الناطقين باللغة العربية المقررة مؤمنين راشدين مدافعين عن الفلاح وأصول العقيدة. وواقع الأمر أن طه حسين كان مصيباً حين عرف القرآن بأنه القرآن، فلا هو شعر ولا هو نشر، إنه القرآن الكريم لا أكثر، الذي يحاكي ذاته ويخفق من يحاكيه، لأنه لغة إلهية. بهذا تكون اللغة العربية مقدسة ومبتذلة في آن، مقدسة في «جملتها القرآنية» ومبتذلة في أشكالها اللغوية الأخرى، التي تنوس بين لغات الاختصاص المحددة، لغة الطب مثلاً، ولغات عامية فقيرة مهلهلة، ترى إلى أجزاء المواضيع بأجزاء لغوية مشوشة. وبداهة فإن ما عابنه عادل كامل، وبكثير من الجور والشطط، هو اللغة العربية في شكلها الديبوي، الذي يتوزع على لغات ولهجات وعلى أمية طاغية، تؤمن بالله ورسله وكتبه، ولا تعرف من اللغة العربية الجزلة شيئاً. والسؤال الأبسط هنا هو التالي: إن كانت «الجملة العربية» لا تنفصل عن «الجملة القرآنية» فكيف تنتسب إلى الإسلام جماعات أمية حاشدة لا تحسن القراءة والكتابة ولا النطق العربي السليم؟ هذا إلا إذا آمننا بـ«إيمان الاختصاص» وقوامه النحاة وعلماء اللغة، وبـ«الاسلام المتزندق»، الذي يضم مئات الملايين من السواد والعامية والعوام.. أو: كيف يختصر تاريخ اللغة كله إلى فترة عارضة منه هي الفترة الجاهلية؟

بعيداً عن ميتافيزيقا اللسانيات، طرح عبد الله العروي بعد خمسين عاماً، ما طرحه عادل كامل بشمولية وهدوء، في كتابه: «ثقافتنا في ضوء التاريخ». رأى الفيلسوف والمؤرخ المغربي في اللغة المكتوبة واللغة المحكية ظاهرتين اجتماعيتين مختلفتين، وأكد أن لغة المجتمع، بصيغة المفرد، لا وجود لها، لأن اللغة المجتمعية لغات، أو مستويات لغوية متفاوتة، يمكن ترتيبها من «الأقل إلى الأكثر تجريداً

واستقراراً: «اللّهجات وهي مستعملة في الحياة اليومية، اللسان الرسمي المكتوب الذي خضع إلى عملية «تميط وقودة»، اللغات الإصلاحية، التي يلجأ إليها أهل الاختصاصات المختلفة، وأخيراً لغة الرموز المرتبطة بالعلوم النظرية، كالرياضيات وغيرها. ومن بين هذه المستويات، يلعب الثاني منها، أي اللسان المقود، بلغة العروي، دور الواسطة بين المستويات الأخرى التي عليها، وينسب متفاوتة، أن تعود إلى المستوى الثاني وتستعين به. غير أن على المستوى الثاني أن يدفع ثمن وظيفته ركوداً وجموداً، بسبب قواعده الثابتة، التي تنصّب وسيطاً بين المستويات وتمنع عنه مرونتها وقدرتها على التطور في آن. وإذا كانت القواعد الثابتة في المستوى الثاني تخضع، منطقياً، على الثبات والركود، فإن عطفها على مقدس، كما هو حال اللغة العربية، يوطد الثبات ويبارك الركود. يحضر هنا سؤال الفصاحة، الذي يعارض التحول ويرى في التبدل هرطقة، والذي إن تحمّص بالمقدس حول الفصاحة إلى صنعة مكتملة بذاتها، تضع نفسها فوق الصناعات الأخرى وتحكم عليها. تتحول العلاقات الاجتماعية، أو يمسّها بعض التغير، وتظل الفصاحة المقدسة ثابتاً لا يتغير ولا يقلل بمبدأ التغير، بسبب وحدة الفكر واللغة، التي تؤكد الثبات عنصراً محايداً للعلاقات. وهذا ما استنكره عادل كامل، وهو يعاين عنصراً ثابتاً في حقل اجتماعي متغير، ويقتفي آثار لغة لا تتطور في أدب واهن الحركة، وفي نقد أدبي قائم على الثابت والترويج لسحر الثبات.

«يقتضي حل المشكل اللغوي وجود سلطة قومية»، يقول عبد الله العروي. وما يقول به الفيلسوف بضد، في حال اللغة العربية، يعاقبين متوالدين: أولهما مقدس لغوي يسمح التجربة التاريخية بمحاكاة الكمال الذي لا تاريخ له، وثانيهما سلطة قومية ضعيفة، يملئ عليها ضعفها اللواذ بالمقدس والدنيوي وما بينهما، مانعاً الإصلاح اللغوي المطلوب، الذي لا ينفصل عن إصلاح بنيوي متعدد المستويات. تستدعي جملة العروي السلطة القومية المهيمنة، التي تستقي شرعية إصلاحها، لغوياً كان أم دينياً، من شرعية وجودها التاريخي، المعبر عن إرادة مجتمعية حرة وطليلة. ليس غريباً، والحالة هذه، أن يتم ربط الإصلاح اللغوي بالثورات الاجتماعية المنتصرة، كالثورة الفرنسية والصينية وغيرهما.

ميز عادل كامل بين «الأدب اللفظي»، الذي يعيد إنتاج لغة ثابتة، و«الأدب الحي»، الذي يكتب بلغات الحياة وهو يقرأ أسئلتها المفتوحة. لكنه نسي، وقد فتنته المراجع الأدبية الغربية، أن سؤاله الصحيح عن التجديد في اللغوي والأدبي لا يبدأ من اللغة العربية في ذاتها، ولا من بيئة جاهلية مستحدثة، لأن عليه أن يبدأ من السلطة السياسية، التي تنتج «الأدب اللفظي» ويعيد إنتاجها «الأدب اللفظي» في آن.

٩ - ملاحظة مجزوءة:

تقترح دراسة ميلاد الرواية العربية، في ميلادها وتطورها، أكثر من منهج. نكتفي بالإشارة إلى اثنين منهما: أولها يأخذ بالتعاقب الزمني، منقياً في السنوات المتلاحقة عن روايات متلاحقة. يتكشف هذا المنهج، وهو مدرسي لا تعوزه البراءة، وصفيّاً - احصائياً، يساري بين الظاهرة الروائية والكمّ

المكتوب المنتسب إليها، سواء أكان حكايات وعظية أم برحاً إنشائياً سيء الصياغة. يدور المنهج الثاني، وهو أكثر اتساعاً، حول تاريخ المعايير الجمالية، الذي يرد إلى التاريخ الاجتماعي، مستديماً الإيديولوجيات الاجتماعية في تعييناتها المختلفة. لا يفصل هذا المنهج بين الجمالي والاجتماعي ولا بين الجنس الأدبي وتقنيات الكتابة، ويرى في الجمالي - التقني مرآة للاجتماعي وشاهداً عليه. وهو في هذا يعزل الكيف الإبداعي عن الكم المتداعي، والإيديولوجيا الروائية عن الوعظ الفقير.

تضيء الروايات الست السابقة، بأشكال لا متكافئة، علاقة الجمالي بالاجتماعي والتقني بالكتابي، سواء أكانت الكتابة الروائية متقدمة على شروطها الاجتماعية، كما هو حال يحيى حقي على سبيل المثال، أم امتداداً مفتعلاً للاجتماعي واستطالة له. وبسبب هذا، يكون الإشكال الروائي، كما قالت به الروايات المتتابعة، جمالياً واجتماعياً في آن، مفرداته: الوعي المغترب - فرح انطون، الوعي المنقسم - حافظ إبراهيم، الترهق المجتمعي - طه حسين، التصور الكلي للعالم - عباس العقاد، الفردية والحريّة - يحيى حقي، التعددية اللغوية - عادل كامل. يمكن أن نسأل هنا: ما الذي يوحد بين ستة نصوص مختلفة في التصورات والأساليب وأزمنة الكتابة؟ يقول الجواب، من وجهة نظر تاريخ الرواية العربية ومصائرهما، ب: الإخفاق. لا بمعنى الروائي الذي أخفق في كتابة نص متسق العلاقات، بل بمعنى إخفاق المجتمع في توليد شروط الكتابة الروائية. وقد يرى البعض في تعبير الإخفاق عمومية لفظية فقيرة المعنى، شاهراً اسم محفوظ وغيره، دون أن يصيب الحقيقة، ذلك أن فوز الرواية، كما إخفاقها، يتحدد بتحويلها إلى ظاهرة مجتمعية، على صعيد القراءة والكتابة. وهو أمر ما عرفته الرواية العربية، ولا تزال لا تعرفه حتى اليوم.

انتقل الروائي العربي، في مسار إبداعي دؤوب، من «المدن الثلاث» إلى «نجمة أغسطس» ومن «ليالي سطوح» إلى «الزيني بركات»، ولم ينتقل مجتمعه من قضايا البلاغة والقمع والتفكك إلى قضايا أخرى. ولعل هذا الركود، الذي يتأخم الاستنقاغ، هو الذي يسمح للباحث الأدبي أن يقارن، على مستوى الموضوع، بين «ليالي سطوح» و«حكاية المؤسسة» لجمال الغيطاني، التي جاءت بعدها بقرن من الزمن تقريباً، وبين «المدن الثلاث» و«الزلازل» للطاهر وطار، التي أعقبتها بسبعة عقود، و«سارة» و«شمس العجر» لحيدر حيدر... يتجلى إخفاق الرواية العربية في المواضيع الراكدة، التي عاجلها بأساليب متعددة، وفي القارئ الذي لم تظفر به، بعد مائة عام، إلا بشكل مجزوء. يحذد هذان العنصران، على الأقل، الرواية جنساً إبداعياً حديثاً مسائل مجتمعة أخطأ حدانها التاريخية، بل يمكن القول: إن تاريخ الرواية العربية هو تاريخ تحقيقها الذاتي وإخفاقها الاجتماعي. وهذه المفارقة، التي تضع الجنس الروائي داخل المجتمع وخارجه في آن، صاغت رواية لها إشكال خاص بها. جوهره الاغتراب، لا بمعنى الإنسان الذي استلبته الآلة وأفرغته الحرية الوافرة، بل بمعنى الاغتراب عن التاريخ الكوني، الذي قيد الزمن العربي إلى خصوصية باثرة، تحول الحرية والعدالة والاستقلال الوطني إلى دعوات مارقة. وعن المقولات الأخيرة كتبت الرواية العربية، مسألة تاريخاً مقيداً، صير الزمن إلى لغز والفضول المعرفي إلى أحجية و«الفردية الطليقة» إلى مجرد احتمال، وحول «التاريخ المغترب» إلى موضوع روائي أثير.

مراجع الدراسة :

- ١- عبد الرحمن الكواكبي، طباع الاستبداد، موم للنشر، الجزائر، ١٩٨٨.
- ٢- نوربرتو بويو: الليبرالية والديمقراطية، مؤسسة عيال، دمشق، ١٩٩٤، ص: ٢٩، ص: ٦٩.
- ٣- نظرية الرواية في الأدب الإنجليزي الحديث، دراسات بقلم فرجينيا وولف وآخرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص: ١٦٩ - ١٧٠.
- ٤- الإمام محمد عبده : الإسلام بين العلم والمدنية، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٢.
- 5 - Christian Meier: La naissance du politique, gallimard, Paris, 1980, chapitre X'P: 309 - 351.
- 6 - Claude Lefort: Essais sur le politique, eds du seuil, 1986, 3e partie p.p: 197 - 215.
- ٧- فرح أنطون: المؤلفات الروائية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩ (انظر مقدمة رواية: «الدين والعلم والمال»).
- ٨- مناهل الأدب العربي، فرح أنطون، مكتبة صادر، بيروت، ١٩٥٠، ص: ٥٦.
- ٩- حافظ إبراهيم: ليالي سطوح، كتاب الهلال، مصر، ١٩٥٩.
- ١٠- ج. هيوارد دن: الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي، مكتبة الثقافة العربية، لا ذكر لمكان النشر أو تاريخه (انظر: نشر الكهان، ص: ٨١ - ٨٣).
- ١١- طه حسين: دعاء الكروان، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، ١٩٣٤.
- ١٢- طه حسين: نصوص في الأدب والنقد، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، ١٩٤٥، ص: ١٠٨.
- 13 - Matti Moosa: The origins of modern arabic fiction. Second edition, part 10. p.p: 219 - 253.
- ١٤- عباس محمود العقاد: سارة، كتاب الهلال، مصر، ١٩٥٨.
- ١٥- د. عبد المحسن طه بدر: تطور الرواية العربية الحديثة، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٨، (الجزء الخاص برواية العقاد، ص: ٣٥٦ - ٣٧٢).
- ١٦- محمد كامل الخطيب: نظرية الرواية - قضايا وحوارات النهضة العربية، دمشق، ١٩٩٠ (انظر: الشعر والقصة للاستاذ العقاد ورد نجيب محفوظ عليه ص: ١٥٤ - ١٦٦).
- ١٧- يحيى حقي: تنديل أم هاشم، اقرأ، دار المعارف بمصر، ١٩٥٤.
- ١٨- عادل كامل: ملهم الأكبر، مكتبة مصر ومطبعتها، ١٩٤٤.
- 19 - U. Eco: La recherche de la langue parfaite, seuil, paris, 1994, chapitre, 1: 21- 39.
- ٢٠- ابن تقيّة: تأويل مشكل القرآن، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٣، ص: ١٢.
- ٢١- مصطفى صادق الرافعي: تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٩٦٣، ص: ٢٩.
- (أدرج المؤلف في كتابه مقالة الأمير شكيب أرسلان، ص: ٣١ - ٣٩).
- ٢٢- عبد الله المروى: ثقافتنا في ضوء التاريخ، للركز الثقافي العربي، بيروت. الدار البيضاء، الطبعة الثالثة ١٩٩٢، ص: ٢٠٩ - ٢٢٩.
- 23 - Niklas Holzberg: The ancient novel, routledge, london and new york, 1995, p.p: 28 - 43.
- 24 - Poetics, vol 14, nos: 3 - 4, august 1985, north - holland Amsterdam. (199 - 209).

فلسطين في أهرام الرحلات

أبرياء في الخارج مُنتاهدات في القدس والناصرة

مارك توين

الفصل الأول

هبطنا من جبل طابور، عبرنا أحد الأودية العميقة الضيقة، واقتفينا أثر الطريق الصخرية عبر التلال إلى الناصرة - على مسافة ساعتين. لا تقاس جميع المسافات في الشرق بالأميال، بل بالساعات. الحصان الجيد يقطع ثلاثة أميال في الساعة، مهما كانت طبيعة الطريق. لذا، فإن الساعة الواحدة، هنا، تعادل ثلاثة أميال.

طريقة العد هذه بليدة ومزعجة، وما لم يتعود عليها الإنسان بالكامل، فإنها لا تجلب معلومات إلى عقله، إلا إذا وقف وترجم الساعات الوثنية إلى أميال مسيحية، تماما كما يفعل الناس مع كلمات محكمة بلغة أجنبية يلمون بها، لكنهم ليسوا على دراية كافية تمكنهم من إدراك المعنى على الفور. كما تُقاس المسافات التي يقطعها الناس مشيا على الأقدام بالساعات والدقائق، ولا أدري ما هي قاعدة القياس في هذه الحالة.

في القسطنطينية تسأل: «كم تبعد القنصلية؟»، يرد الناس: «حوالي عشر دقائق». «وكم تبعد وكالة لويدس؟»، «ربع ساعة»، «وكم يبعد الجسر السفلي؟»، «أربع دقائق». أنا غير متأكد من صحة هذا الكلام، واعتقد أن من يفضل بنطالا هناك يطلب طول الساق ربع دقيقة، ومساحة الخصر تسع ثوان.

ساعتان من طابور إلى الناصرة - وبما أن الطريق غير طبيعية، متعرجة وضيقة، كان لا بد لنا من الالتقاء بكل طواوير الجمال وقوافل الحمير بين أريحا وجاكسونفيل¹ في ذلك المكان بالذات، لا في

مارك توين، أحد أبرز الكتاب الأميركيين في القرن التاسع عشر. وقد زار فلسطين في عام ١٨٦٧، ونشر يومياته عن الرحلة في كتاب بعنوان «أبرياء في الخارج» عام ١٨٦٩.

١ لم توجد في فلسطين بلدة أو قرية بهذا الاسم، والأرجح أن توين يشير إلى بلدتين أميركيتين بهذا الاسم، لتقريب المسافة إلى ذهن القراء الأميركيين، إذ توجد الكثير من البلدات التي تحمل اسم أريحا في الولايات المتحدة.

مكان آخر. الحمير غير مقلقة، فهي صغيرة الحجم ويمكن القفز فوقها بالحصان إذا تحلى بالشجاعة، لكن الجمال لا يمكن القفز فوقها. الجمل مرتفع ارتفاع مسكن من البيوت العادية في سوريا، وهذا يعني أن الجمل أطول بقدم أو اثنتين، وأحياناً ثلاث أقدام، من رجل جيد الحجم.

وفي هذا الجزء من البلد، تتكوّن حملته في أغلب الأحيان من خرجين عملاقين، واحد على كل جانب، ويحتل مع حملته مساحة عرية للنقل. نختل مواجهة عائق كهذا في طريق ضيقة. فالجمل لا يتزحزح حتى أمام ملك، يمشي بهدوء على الطريق، تتأرجح حملته إلى الأمام بحركات طويلة منتظمة كالبنديل، وعلى كل من في طريقه إخلاء الطريق يسلام، أو التعرض للهرس تحت ثقل الخرجين الهائلين.

كان السفر مزعجاً لنا، ومتعباً بالتأكيد للجياد. اضطررنا للقفز فوق ألف وثمانمائة من الحمير، وواحد، فقط، من جماعتنا ترجل عن مطيته أقل من ستين مرة بفضل الجمال. يبدو أن هذه العبارة تتسم بالمبالغة، لكن الشاعر يقول: «ليست الأشياء ما تبدو عليه». ولا يمكنني التفكير الآن بما يسبب رجفة خوف مؤكدة أكثر من تسلل جمل بخطوات غير مسموعة خلف شخص، ولمس أذنه بشفته السفلى المتدلّية. ذلك ما حدث لصبي، يجلس مسترخياً وشارد الذهن على السرج. نظر إلى أعلى فرأى العليف الهيب يحوم فوقه، بذل جهوداً محمومة للهرب، لكن الجمل تمكّن منه، وعضه في الكتف. وكان هذا الحدث المشوّق الوحيد خلال الرحلة.

في الناصرة، خيمنا في حقل للزيتون قرب سبيل مريم العذراء، وجاءنا ذلك «الحارس» العربي المدهش للحصول على بقشيش مقابل ما قدمه من «خدمات»، إذ سار خلفنا من طبريا، ورد عنا مخاطر غير مرئية بهول سلاحه. كان الترجمان قد دفع لسيده، وهذا لا يعني شيئا -إذا استأجرت، هنا، رجلاً ليعطس نيابة عنك، واختار رجل آخر مساعدته، ينبغي أن تدفع للرجلين. فلا أحد يفعل شيئاً بلا مقابل.

ولا شك أن هؤلاء الناس شعروا بالدهشة عندما سمعوا عن طريق الخلاص المعروضة عليهم «بلا مال ولا ثمن». وإذا كانت آداب السلوك، والناس أو العادات في هذا البلد، قد تغيّرت منذ زمن الخلف، فإن شخصيات الكتاب المقدس ومجازاته ليست بالدليل على ذلك.

دخلنا دير اللاتين الكبير المبني، كما تقول الروايات، في مكان بيت العائلة المقدسة. هبطنا على درج خمس عشرة خطوة تحت الأرض، ووقفنا في كنيسة صغيرة تعج بأقمشة مزينة تتدلى من السقف، ومصابيح فضية، ولوحات زيتية. على الأرضية الرخامية، تحت المذبح، بقعة يؤشر عليها بصليب، جعلتها قدم العذراء مقدسة إلى الأبد، عندما وقفت عليها لتلقي رسالة الملاك.

كيف لمكان كهذا على قدر كبير من البساطة والعادية أن يشهد حدثاً على هذا القدر من الجلال. مشهد البشارة نفسها - الحدث الذي أحيى ذكره مزارات عظيمة ومعابد ضخمة في كل مكان من العالم المتحضر، الذي جعل منه أمراء الفن أقصى طموحاتهم لتصويره بما يليق به في لوحاتهم، البقعة ذات التاريخ المألوف لكل طفل في كل بيت ومدينة وكوخ مغمر في أبعد مكان من العالم المسيحي، البقعة التي يمكن لأعداد لا تحصى من الرجال في مشارق الأرض ومغاربها أن تكذب وتعتب للوصول إليها، وتعتبر رؤيتها ميزة لا تقدر بثمن.

كان من السهل التفكير بأشياء كهذه . ولكن لم يكن من السهل بالنسبة لي الارتفاع إلى مهابة الموقف . إذ يمكنني الجلوس على مسافة بضعة آلاف من الأميال، وتخيل ظهور الملاك، بأجنحته الظليلة، ومحياء البراق، ومراقبة المجد المنساب على رأس العذراء، بينما تهبط الرسالة من لدن العرش الإلهي إلى أذنيها - يمكن لكل شخص وراء المحيط أن يتخيل هذا، لكن القلة القليلة تستطيع تخيله هنا .

رايت المحراب الصغير الذي هبط منه الملاك، ولم استطع ملء ذلك الفراغ . الملائكة التي أعرفها مخلوقات ذات نزوات متقلبة - ولا تتناسب مع كوى صغيرة في الصخر الحقيقي . الخيال يشتغل أفضل ما يكون في مناطق بعيدة، وأشك أن يتمكن إنسان من الوقوف في مغارة البشارة، وأن ينجح في إسكان جدرانها المصنوعة من حجارة ملموسة بالصور الشبيهة في دماغه .

أرونا عمودا مكسورا من الغرانيت يتدلى من السقف، قالوا إن الفاتحين المسلمين في الناصرة قطعوه إلى نصفين، على أمل لم يتحقق بإسقاط الحرم المقدس، لكن العمود ظل معلقا بفضل معجزة في الهواء، ورغم عدم ارتكازه إلى شيء، إلا أنه شكّل وما زال دعامة للسقف . وبحكم أن تلك القصة رويت بالتساوي على مسامع خمسة أشخاص، لم يكن من الصعب تصديقها .

لا يفعل رهبان اللاتين الموهوبون هؤلاء شيئا يعاني من النقص . إذا اردوا أن ترى الأنقى النحاسية التي أقيمت في القفر، فما عليك سوى الاقتناع أن العمود الذي أقيمت من فوقه في حوزتهم، وحتى الحفرة التي انتصب فيها . لديهم « مغارة البشارة » هنا .

وهذه على قدر من البداهة كوجود الحلق في الفم، ولديهم مطبخ العذراء، أيضا، وحتى حجرة جلوسها، حيث نظرت هي ويوسف إلى المخلص الطفل يلهو بالعاب أطفال عبرية قبل ألف وثمانمائة عام . الأشياء كلها تحت سقف واحد، وكلها نظيفة، « مغارات » رحة ومريحة . وبدو من المدهش أن الشخصيات ذات العلاقة الحميمة بالعائلة المقدسة عاشت دائما في مغارات - في الناصرة، وبيت لحم، وفي أفسوس الإمبراطورية، ورغم ذلك لم يفكر أحد من معاصريهم أن يفعل شيئا من هذا القبيل . وإذا كانوا قد فعلوا، فقد اندثرت مغاراتهم، وما علينا سوى التعبير عن مشاعر الدهشة أمام معجزة الحفاظ على المغارات المعنية في هذا الكلام .

عندما هربت العذراء من غضب هيرود، لجأت إلى مغارة في بيت لحم، وهي مازالت موجودة حتى اليوم . مذبحه الأبرياء في بيت لحم وقعت في مغارة، المخلص وُلد في مغارة - يزورهما الحجاج حتى الآن . ومن الأمور الغريبة جدا أن تلك الأحداث الجسيمة وقعت جميعها في مغارات - وهذا من طالع السعد الكبير، لأن أشد البهوت صلابة تتحول إلى حطام مع مرور الزمن، لكن مغارة في الصخر الحي تبقى إلى الأبد .

حكاية المغارة هذه تدليس، لكنها خديعة على الناس أن يشكروا الكاثوليك من أجلها . فكلما اكتشفوا بقعة أصبحت مقدسة بفعل حدث في الكتاب المقدس، سارعوا إلى بناء كنيسة ضخمة، تكاد تبقى أبدا الدهر، في تلك البقعة، وحافظوا على ذكرها لأجيال المستقبل . ولو تُرك هذا الأمر الجليل للبروتستانت لما عرفنا حتى اليوم أين توجد القدس، ولما وجد بين الناس من يستطيع الإشارة إلى مكان الناصرة .

العالم مدين للكاتوليكيك بالنية الطيبة حتى بفضل وضاعة، تبعث على السرور، أدت إلى حفر تلك المغارات الزائفة في الصخر. فمن الأفضل، بالتأكيد، أنظر إلى مغارة، اعتقد الناس بصلق على مر القرون أن العذراء عاشت فيها ذات يوم، بدلا من تخيل مكان لسكنائها في موضع آخر، في أي مكان، وفي لا مكان، في كافة أنحاء بلدة الناصرة هذه. هناك أماكن مختلفة في البلد. الخيال لا يعمل بهذه الطريقة. ولا يُعقل ألا تتوفر بقعة معينة لتستمر فوقها العيون، ويتمحور حولها الاهتمام، ويُفكر بها الناس. ولا يمكن أن تندثر ذكريات الحجاج، بينما تبقى صخرة بلايموث حية لدينا. كان رهبان الزمن الماضي حكماء، فقد عرفوا كيفية وضع دعائم لحكاية يستسبغها الناس لتبقى في مكانها إلى أبد الدهر.

زرنا الأماكن التي اشتغل فيها يسوع نجارا لمدة خمسة عشر عاما، وحيث حاول الوعظ في المعبد فطرته عصابة من الرعام. الكنائس الكاثوليكية تنتصب فوق تلك الأماكن، وتحمي الأجزاء الصغيرة الباقية من الجدران القديمة. وقد اقتطع حجاجنا شظايا منها. زرنا، أيضا، كنيسة جديدة في وسط البلدة، مبنية حول صخرة يصل طولها إلى اثني عشر قدما، وسمكها أربعة أقدام، فقد اكتشف الرهبان قبل بضع سنوات أن الحواريين استراحوا فوق هذه الصخرة ذات يوم بعد عودتهم من بلدة كفر ناحوم [وردت في العهد الجديد، ولا يوجد لها أثر في فلسطين في الوقت الحاضر] فسارعوا للحفاظ على الأثر المقدس. الآثار المقدسة مقتنيات جيدة جدا، إذ يُنتظر من المسافرين دفع المال مقابل رؤيتها، وهم يفعلون ذلك بسرور. نحن مُعجب بهذه الفكرة. ولا يمكن لأحد أن يعاني من تائب الضمير لأنه دفع مالا للحصول على معرفة.

ولو كان الأمر في أيدي الحجاج لاخرجوا عدة الكتابة ونقشوا أسماءهم على الصخر، وكذلك أسماء القرى الأميركية التي جاءوا منها، لكن الرهبان لن يسمحوا بشيء من هذا القبيل. وإذا أردنا قول الصدق، فإن جماعتنا نادرا ما أساءت التصرف، رغم أن أشخاصا كانوا معنا في السفينة لن يضيعوا فرصة للقيام بعمل من هذا النوع. الخطيئة الأولى لجماعتنا هي شهوة الحصول على «عَيْنَات»، وافترض أنهم عرفوا الآن حجمها بالبوصة، ووزنها بالطن، ولا أتردد بالقول إنهم سيعودون في الليل لاقتلاعها من مكانها!!

«سبيل العذراء» هذا تقول الرواية هو المكان الذي كانت مريم تجلب منه الماء، عشرين مرة في اليوم، في صباها، وكانت تحمله في جرة على رأسها. المال يسيل من صانبر في جدار بناء قديم يقع على مسافة بعيدة عن بيوت القرية. وما زالت صبايا الناصرة يتوافدن على السبيل بالعشرات للحصول على الماء، يضحكن ضحكات مستهترة ويمزحن بأصوات تشق عنان السماء.

بنات الناصرة مقبولات، عيون بعض البنات واسعة ولا معة، ولا تملك واحدة منهن وجها جميلا. ترتدي البنات ثوبا من قطعة واحدة في العادة. الثوب فضفاض، بلا شكل، وبلا لون محدد، وغالبا ما يكون مجرد أسمال. ويضعن من أعلى الرأس إلى الفك شرائط غريبة الشكل من القطع المعدنية. على غرار جميلات طبريا. وفي رسغ اليد والأذن، يضعن مصاغا من النحاس. لا يرتدين أحذية وجوارب. هن أكثر البنات اللاتي رأيناهن في هذا البلد إنسانية وطيبة حتى الآن. ولكن مما لا شك فيه أن أولئك العذراوات البديعات يفتقرن إلى الجمال بدرجة تدعو إلى الحزن.

قال أحد الحجاج - « المتحمس » : « انظروا إلى تلك البنت الطويلة الرشيقة ! انظروا إلى طلعتها الجميلة التي تشبه السيدة العذراء » .

وفي الحال قال حجاج آخر : « لاحظوا تلك البنت الطويلة الرشيقة ، يا للحسن الملوكي البديع على محياها ، كأنه حُسن السيدة العذراء » .

قلت : « ليست طويلة ، بل قصيرة القامة ، ليست جميلة ، بل مقبولة ، إنها رشيقة إلى حد ما ، ولكنها شديدة الصخب » .

ولم يتأخر الحجاج الثالث والأخير ، الذي تقدم وقال : « آه ، يا لها من بنت طويلة ، رشيقة . يا لبهاء جمال يليق بملكة ، كبهاء المادونا ! » .

صدرت الأحكام دفعة واحدة . ولم يبق سوى البحث عن مرجعيات لتلك الآراء . وقد عثرت على المقطع التالي ، لمن ؟ لويليام . س . غريمس :

« بعدما امتطينا ظهور الجياد ، سرنا في اتجاه السبيل ، لتلقي نظرة أخيرة على نساء الناصرة ، اللاتي كن أجمل ما شاهدنا من نساء في الشرق . وعندما اقتربنا من الحشد ، تقدمت بنت في التاسعة عشرة من مريم وقدمت لها كأسا من الماء . كانت تتحرك برشاقة ، تليق بملكة ، هللنا على الفور لجمال كجمال المادونا على محياها .

فجأة شعر وايتلي بالعطش ، وتوسل بعض الماء ، شرب الماء ببطء ، بينما تركزت عيناه من فوق حافة الكأس على عينيها السوداوين الواسعتين ، ترنو إليه مستطلعة ، كما يرنو إليها . وفي الحال ، شعر موررايت بالعطش ، أيضا ، ناولته الماء ، لكنه أراق بعضه ليطلب المزيد ، وعندما وصلني الدور ، أدركت البنت اللعبة ، فامتلات عيناها بالدعابة وهي تنظر إليّ ، ضحكت من القلب ، وشاركتني الضحك ، بمرح عذراء ريفية في ناحية أورانغ القديمة [في أميركا] . وكم رغبت في الحصول على رسم لها . إن رسما للمادونا بوجه كوجه بنت الناصرة الجميلة ، مصدر « جمال وسرور إلى الأبد » .

هذا هو الكلام المعاد والمكرر ، الذي جلبوه لنا من فلسطين على مر العصور . خذني إلى فنمور كوبر للعثور على جمال الهنود ، وإلى غريمس للبحث عن الجمال لدى العرب . لرجال العرب ملامح لطيفة ، أما النساء فلا . يمكن لجميع الناس الاعتقاد أن مريم العذراء كانت جميلة ، فليس من الطبيعي التفكير بشكل مغاير ، ولكن هل يعني ذلك أن واجبنا العثور على الجمال لدى نساء الناصرة في الوقت الحالي ؟

أحب الاستشهاد بغريمس لأنه يميل إلى الاستعراض ، ولأنه على قدر كبير من الرومانسية ، ولا يبدي كثيرا من الحرص على قول الحقيقة ، لذلك فهو يخيف القارئ ، ويستدعي غيرته ، أو إعجابه . لقد أنفق وقته في هذه الأرض المسألة وإحدى يديه على المسدس ، واليد الأخرى على منديله . وما لم يكن مشغولا بذرف الدمع على مكان مقدس ، نراه على وشك قتل أحد العرب . وقد وقعت له في فلسطين أحداث مثيرة للدهشة أكثر مما وقع لرحالة آخر في هذا المكان ، أو في أي مكان آخر ، منذ وفاة مونسهاوزن .

في بيت جن ، حيث لم يتدخل في شؤونه أحد ، زحف من خيمته في منتصف الليل ، وأطلق النار على شبح اعتقد أنه لعربي يكمن فوق صخرة بعيدة ويضمر له الشر . قتلت الرصاصة أحد

الذئب، ولكنه يستعرض قبل إطلاق النار - مثيرا، كما عودنا، خوف القارئ:

« هل تخيلت ذلك، أم رأيت شيئا يتحرك فوق الصخرة؟ إذا كان ذلك الشيء رجلا، لماذا لم يطلق النار؟ كنت في برنسي الأسود إلى جانب الخيمة البيضاء هدفا سهل المأل، وانتابني إحساس بدخول طلقة في حلقي، أو صدري، أو دماغي. »
كاش طائش!

في الطريق إلى غوير أبو شوشة شاهد [ورفيقه] بدوين ف« تحمسنا مبدسينا، وأرخيناها مهدوء تحت شالينا... الخ.
رابط الجاش، دائما.

وفي السامرة، صعد التلة رغم أن سيلا من الحجارة ينهمر عليه، وأطلق النار على قاذفي الحجارة.
يقول:

« لم أضيع فرصة واحدة لخلق انطباع قوي لدى العرب، مستعينا بجودة الاسلحة الأميركية والإنكليزية، ليدركوا خطر الهجوم على أحد الفرقة المسلحين، واعتقد أنهم فهموا الدرس. »
في بيت جن وبخ سائقي البغال من العرب، ثم:

« اكتفيت بالاعتقاد إذا وقعت حادثة عصيان أخرى لاوامري، سأجلد المسؤول، كما لم يُجلد من قبل، وإذا لم استطع معرفة المسؤول عن العصيان، سأجلدهم كلهم، من أولهم إلى آخرهم، سواء وجد من يقوم بجلدهم، أو اضطرت لجلدهم بنفسي. »
شجاع جدا، هذا الرجل.

فقد سار على ظهر حصانه يسابق الريح بين الصخور في طريق شديدة الانحدار من قلعة بانياس إلى حقل البلوط، قاطعا « ثلاثين » قدما في القفزة الواحدة. وأنا مستعد تماما لجلب ثلاثين شاهدا من أهل الثقة للتدليل على أن العمل البطولي الشهير لبوتنام على صهوة الحصان لا يساوي شيئا أمام هذا العمل.

انظروا إليه - في حالة استعراض دائمة - يرنو إلى القدس، وقد غاب عنه هذه المرة، سهوا، أن يضع يده على المسدس.

« وقفت في الطريق، يدي على عنق الحصان، أحاول بعيني الكيلينتين تتبع معالم الأماكن المقدسة، التي رسخت لفترة طويلة في الذهن، لكن الدموع المنهمرة بسرعة فائقة حالت دون ذلك. كان موكبنا يضم ثلاثة من الخدم المسلمين، أحد رهبان اللاتين، واثنين من الأرمن، وأحد اليهود، وقد نظروا جميعهم بعيون ينهمر منها الدمع. »

وإذا كان راحب اللاتين والعرب قد ذرفوا الدمع، فإنني متأكد تماما أن الخيل بكت، أيضا. وبهذا تكتمل الصورة.

ولكنه عندما تقتضي الضرورة يكون صلبا كالبحر الصوان. في وادي لبنان سرق منه شاب عربي، مسيحي - يحرص على القول إن أتباع محمد لا يسرقون - كمية من البارود والرصاص ذات قيمة نافهة تبلغ عشرة دولارات. وقد أثبت الجرم على الشاب أمام أحد الشيوخ، وأشاح بوجهه وهم يجلدون الشاب. اسمعوا ما يقوله:

« في طرفة عين كان (موسى) على ظهره يعوي وبصرخ ويستغيث . لكنهم حملوه إلى الرواق أمام الباب ، لنرى عملية الجلد ، وقلبوه على وجهه . جلس رجل على ظهره ، وآخر على ساقيه ، وقد رفع الأخير قدميه إلى أعلى ، بينما انهار عليه ثالث بسوط من جلد الكركدن . (الكرباج بالعربية يعني السوط المصنوع من جلد البقر ، وإذا كان من جلد الكركدن ، فهو الأسوأ على الإطلاق . ثقيل كالرصاص ، ومرن جدا كالطاط الهندى ، يصل طوله حوالي أربعين بوصة ، وهو مجدول يبدأ قطره ببوصة ويصل في الرأس إلى نقطة صغيرة ، وعندما تنهار ضربته على أحد يترك أثرا طويلا الأمد) . كان السوط يثز في الهواء مع كل ضربة ، بينما موررايت المسكين في حالة كرب ، ونعمة ونعمة الثانية (أم موسى وشقيقته) على وجهيهما تنتحبان وتستعطفان ، وتتشيشان مزة بساقي ومزة بساقي وايتلي ، أما الشقيق الآخر في الخارج فقد دوى صراخه في الهواء أعلى من صراخ موسى . حتى يوسف جاء مستعظفا على ركبته طالبا الرحمة ، وأخيرا ، بيثوني - الوغد الذي فقد كيس طعام في بيته ، وكان الأكثر شكوى في الصباح - يأتي إلى الخواجا طالبا الصفح عن الشاب » .

لكنه ليس بالشخص الذي يصفح . فقد « توقفت » عملية الجلد بصفحة مؤقتة عند الضربة الخامسة عشرة لسماع الاعتراف . وعندها انصرف غريمس وحاشيته ، وتركوا العائلة المسيحية كلها لدفع الغرامة ، وتلقي العقاب الذي يراه الشيخ للمسلم مناسباً .

« عندما امتطيت حصاني ، استعظفني يوسف مزة أخرى للتدخل والصفح عنهم ، لكنني نظرت مستطلعا إلى الوجوه السمراء للواقفين ، ولم اعثر في قلبي على أدنى قدر من الشفقة عليهم » . ثم يفلق المشهد بدفقة مفاجئة من المرح تتناقض كلياً مع حزن الأم وابنائها .

فقرة أخرى :

« مرة أخرى أحنيت رأسي . ليس من العار أن يبكي الإنسان في فلسطين . بكيت عندما رأيت القدس ، بكيت عندما رقدت تحت ضوء النجوم في بيت لحم . بكيت عند الشواطئ المباركة للجليل . لم تكن يدي أقل حزما على اللجام ، غصبي لم يرتجف على الزناد ، عندما سرت على ظهر الحصان والمسدس في يدي اليمنى على شاطئ البحر الأزرق (باكيا) لم يضعف بصري بفعل تلك الدموع ، ولا ضعف قلبي أبدا . على من يهزا من عاطفتي أن يخلق هذا الكتاب ، لأنه لن يجد ما يرضيه في رحلتي عبر الأرض المقدسة » .

لم يشعر ذلك الرجل بالليل أبدا .

أعرف أن ملاحظاتي على كتاب السيد غريمس فضفاضة . ولكن من اللائق والمشروع أن نتحدث عنه ، فكتاب « حياة البراري في فلسطين » تمثيلي - أي يمثل طائفة من الكتب عن فلسطين - وكل محاولة لنقده إنما تنقد ذلك النوع من الكتب . وبما أنني أتعامل معه ككتاب يملك طاقات تمثيلية ، سمحت لنفسي بإطلاق أسماء مستعارة على الكاتب والكتاب . وربما من الأفضل الكتابة عنه بهذه الطريقة .

الفصل الثاني

الناصرة مثيرة للاهتمام إلى حد بعيد ، إذ تبدو وكأنها بقيت على حالها كما تركها يسوع . ويجد

الإنسان نفسه مرددا في كل الأوقات : « على مدخل هذا الباب وقف الطفل يسوع - لعب في ذلك الشارع ، لمس تلك الحجارة بيديه ، وهام على وجهه فوق تلك التلال الطباشيرية . ومن يكتب عن طفولة يسوع سيجد نفسه مضطرا لوضع كتاب يجذب اهتمام الشباب والشيوخ على حد سواء . ويمكنني الحكم على هذا الأمر من خلال التشويق الكبير الذي وجدناه في الناصرة أكثر من أي مكان آخر في كفر ناحوم وبحر الجليل (بحيرة طبريا) .

فلم يكن بالمستطاع ، عند الوقوف أمام بحر الجليل تخيل أكثر من فكرة بعيدة وغائمة عن الشخص الهيب الذي سار فوق الأمواج ، كما لو كانت أرضا مستوية ، الذي لمس الموتى فنهضوا وتكلموا . أقرأ من بين ملاحظاتي الآن ، باهتمام جديد ، بعض العبارات الواردة في طبعة أبركريفية للعهد الجديد صدرت في العام ١٦٢١

مقتطف

« يسوع ، تقبله عروس أصابها السحرة بالكم ، فيشفيها . صبية مجذومة تشفى بالماء الذي اغتسل به الصبي يسوع ، لتصبح خادمة ليوסף ومرم . ابن مجذوم لأحد الأمراء يشفى بالطريقة نفسها . « شاب حوَّله السحرة إلى بغل ، يشفى بمعجزة عندما يضعون يسوع الطفل على ظهره ، ويتزوج البنت التي شغيت من الجذام . وعندئذ يجد الناظرون الرب .

الإصحاح ١٦ . يوسع يسوع بمعجزة أو يضيق بوابات ، أوعية للحليب ، أو صناديق صنعها يوسف بصورة غير مناسبة ، رغم أنه لم يكن ماهرا في حرفة التجارة . ملك القدس يامر يوسف ببناء عرش ، يعمل يوسف لمدة عامين ، ويجعل العرش أقصر بشبرين من المطلوب ، يغضب الملك من يوسف ، لكن يسوع يواسيه ، ويطلب منه جذب جانب من العرش ، بينما يجذب بنفسه الجانب الآخر ، حتى يصل القياس المطلوب .

الإصحاح ١٩ . يسوع يُتهم برمي طفل من فوق أحد السطوح ، ومعجزة يجعل الطفل الميت يتكلم ، ليبرئ ساحته . يبحث عن ماء لأمه ، ينكسر الإبريق ، لكنه يجمع بمعجزة الماء في عباءة يرتديها ويعود به إلى البيت .

يرسلونه إلى معلّم الكتاب ، يرفض قراءة حروف الأبجدية ، يهمل المعلّم بجلده ، لكن يده تصاب بالشلل .

المزيد من هذا الكتاب الطريف للأناجيل المرفوضة ، هناك رسالة القديس كليمنت لاهل كورنثوس ، التي استخدمتها الكنائس ، واعتبرتها حقيقية قبل ألف وأربعمائة عام ، أو ألف وخمسمائة عام ، وقد جاء فيها عن قصة العنقاء الخرافية :

١ - فلنذكر بذلك القيام المدهش من الموت ، الذي يقع في البلدان الشرقية ، أي في جزيرة العرب . ٢ - يوجد طائر اسمه العنقاء ، ولا يوجد منه سوى واحد في الزمان ، يعيش خمسمائة عام ، وعندما يحين وقت موته ، يصنع لنفسه عشا من اللبان والمر ، وأنواع أخرى من الطيب ، ليدخل فيه مع انتهاء عمره ويموت . ٣ - لكن لحمها المتحلل ينتج دودة من نوع خاص ، ولأنها تقتات على عصارة الطائر الميت ، ينبت لها ريش ، وعندما تكبر وتصبح مكتملة الحجم ، تأخذ العش الذي يضم عظام

أما، وتحمله من جزيرة العرب إلى مصر، إلى مدينة يقال لها هليوبوليس. ٤- تطير في وضع النهار، على رأى من جميع الناس، تضع العش على مذبح الشمس، وتعود من حيث أتت. ٥- عندئذ يبحث الكهنة في سجلات الزمان، ليجدوا أنها عادت بعد خمسمائة عام بالضبط.

الشغل هو الشغل، ولا شئ يعادل مراعاة الدقة في المواعيد، خاصة إذا تعلق الأمر بالعناء. تضم الفصول القليلة التي تصف حياة المخلص أشياء كثيرة تبدو بلا معنى، ولا تستحق الاهتمام، لكن قسما كبيرا من الأجزاء المتبقية يشبه الكتاب المقدس في طبيعته المقبولة. وثمة آية ما كان يجب شطبها، لأنها تنبأ صراحة بالطريقة التي يُدار بها الكونغرس في الولايات المتحدة:

١٩٩٥. ينظرون إلى أنفسهم نظرة تقدير عالية، يعتبرون أنفسهم حكماء، ورغم أنهم من الحمقى، إلا أنهم يتصرفون كعلمين.

لقد دوت هذه المقتطفات عندما عثرت عليها. ففي كل مكان في كاتدرائيات فرنسا وإيطاليا، يجد الإنسان روايات عن شخصيات غير مذكورة في الكتاب المقدس، ويسمع عن معجزات لم يرد ذكرها على صفحاته، وجميعها هنا، في النسخة الأبوكريفية من العهد الجديد، ورغم أن تلك الشخصيات والمعجزات شطيت من كتابنا المقدس في صيغته الجديدة، إلا أنها كانت مقبولة قبل ألف ومائتين أو ألف وخمسمائة عام، وكانت تحظى بمصداقية عالية. لذا، يحتاج الإنسان لقراءة هذا الكتاب قبل زيارة الكاتدرائيات المهيبة، التي تضم كنوزا من الحكايات المحظورة والمنسية.

فرضوا علينا قرصانا جديدا في الناصرة - حارس عربي آخر لا يُقهر. ألفينا آخر نظرة على المدينة، المتشعبة بسفح الجبل كمش دببيري مطلي بالكلس، ورحلنا في الثامنة صباحا. ترجلنا وقدنا الجياد في طريق للخليج ممترجة مثل مفتاح لنزع سدادات الفلين، وكما يتقوس قوس قزح، تنحدر الطريق بشدة إلى أسفل، واعتقد أنها الأسوأ في العالم، ما عدا طريق في جزر الساندويش، أذكرها بمزيد من الألم، وربما بعض الممرات الجبلية في سيرا نيفادا.

كثيرا ما يضطر الحصان في هذا الممر الضيق إلى ضبط توازنه بمهارة فوق حجارة خشنة، ثم يهبط بساقيه الأماميتين على الحافة، مسافة تزيد على نصف قامته، يصبح أنفه مع هذا الوضع قريبا من الأرض، بينما يرتفع ذيله عاليا في اتجاه السماء، كأنه يستعد للوقوف على رأسه. لا يمكن لحصان أن يبدو كريم المظهر في وضع كهذا. وقد أنجزنا الهبوط الطويل في نهاية الأمر، وسرنا خبيا إلى سهل مرج بن عامر الكبير.

سيقتل بعضنا بالرصاص قبل الانتهاء من رحلة الحج هذه. يقرأ الحجاج «حياة البراري»، ويبقون أنفسهم في حالة بطولة دونكيشوتية دائمة. أيديه على مسدساتهم طول الوقت، وبين الفينة والأخرى، عندما لا تتوقع شيئا كهذا، يسحبون المسدسات ويصوبونها نحو بدو غير مرئيين، ويشهرون سكاكينهم ويلوحون بإشارات تهديدية لبدو آخرين غير موجودين.

أعيش دائما في حالة خطر مميت، لأن تلك التوابت مفاجئة وغير منتظمة، ولا أعرف، بالطبع، متى أحيد عن طريقهم. وإذا قُتل بالصدفة في إحدى نوبات الجنون المؤقت الرومانسية هذه، يجب القبض على السيد غريمس بصرامة باعتباره أحد العوامل الثانوية للمساعدة.

فلو افترضنا أن الحجاج يصوبون سلاحهم بدقة ويطلقون النار على شخص ما، هذه مسألة

معقولة ومناسبة، لأن الرجل لن يصاب، أما الهجمات العشوائية فهي ما أعترض عليه. ولا أرغب في رؤية أماكن أخرى مثل مرج ابن عامر، حيث الأرض منبسطة والناس يسيرون بسرعة فائقة. وهذا ما يزعج تفاهات ميلودرامية في رؤوس الحجاج. فعندما يهرول الإنسان ببلاهة تحت الشمس، ويفكر بشيء، يكمن دائما في مكان بعيد، في هذه اللحظة يأتي [البدو] بسرعة فائقة، يشهقون ويصرخون حتى تكاد كعوبهم تطير أعلى من رؤوسهم، وبينما يستديرون بسرعة، يظهر المسدس، يحدث انفجار مفاجئ صغير، وتطير رصاصة صغيرة مدوية في الفضاء. والآن، بما أنني بدأت رحلة الحج فإنني أنوي الاستمرار فيها، ويسهل التكهن أن ما من شيء أبقيني في هذه الرحلة سوى شجاعة طائشة. لا أهتم بالبدو - لا أخافهم، فلا البدو ولا العرب الآخرون أظهروا أدنى ميول عدوانية تجاهنا، لكنني أخاف رفاق الطريق في هذه الرحلة.

صعدنا، بعد الوصول إلى أقصى حد للمرج، طريقا قصيرة إلى تلة، لنجد أنفسنا في أندور، المعروفة بعزافتها. ما زالت سلاتها في هذا المكان، وقد كانوا أغلظ حشد من المتوحشين شبه العراة نقابله حتى الآن، خرجوا مسرعين من منطقة طينية مأهولة تزدهم بهم، من أكواخ تشبه الصناديق، من كهوف فاغرة القم تحت الصخور، ومن شقوق في الأرض. خلال خمس دقائق غابت عزلة المكان وصمته الثقيل، وأصبحت هناك جمهرة من الناس تستجدي وتصرخ بين قوائم الخيل وتسد الطريق. «بقشيش، بقشيش، يا خواجا، بقشيش».

ها قد أعيد مشهد مجدل طبريا مرة أخرى، مع فرق أن الوجه في عيون الكفرة، هنا، كان ضاربا ومليا بالكراهية. يصل عدد القاطنين في هذا المكان إلى ألفين وخمسمائة، يعيش أكثر من نصفهم في كهوف. القذارة، التحلل، والهجمية أهم ملامح عين دور. ولن نقول شيئا عن مجدل ودوبرية، فعين دور على رأس القائمة الآن. إنها أسوأ من «مخيم» للهنود. التلة قاحلة، صخرية، ووعرة. لا أثر لفصين أخضر أو لعشب، توجد شجرة واحدة فقط. شجرة تين ذات وجود محفوف بالخطار بين الصخور على المدخل الموحش للكهف الذي عاشت فيه العزافة الحقيقية لعين دور.

تقول الروايات إن شاؤول، الملك، جلس في هذا الكهف عند منتصف الليل، ونظر حوله وارتعش، كانت الأرض تهتز، والرعد ينفجر بين التلال، ومن وسط النار والدخان صعدت روح العزافة الميتة وجابته. زحف شاؤول إلى هذا المكان في العتمة، بينما جيشه يغط في النوم، لمعرفة مصيره المنتظر في معركة الصباح، وغادر الكهف رجلا حزينا للملافة العار والموت. يقطر نبع هزيل للماء من صخرة في الجوف الموحش للكهف. كتنا في غاية العطش، واعترض سكان بيت دور على دخولنا إلى الكهف. فالقذارة، والأسمال البالية، والطفيليات، والجهل والبربرية الفظيعة، أو درجة محتملة من الجوع، لا تثير اهتمامهم، بيد أنهم يحرسون على اللقاة والقداسة، لذا ترتعد أجسادهم ويصفرون لونها إذا فكروا أن شفاها مسيحية ستلوث مياه النبع التي ينبغي أن تصب في حلقهم الطاهرة.

لم تكن لدينا رغبة قوية لجرح مشاعرهم، أو التدخل في تمييزاتهم، ولكننا بلا ماء في هذا الوقت المبكر من النهار، ويتملكنا عطش شديد. في هذا الوقت بالذات، وفي ظل هذه الظروف، صفت حكمتي الماثورة التي أصبحت ذائعة الصيت، قلت: «الضرورة لا تعرف القوانين»، ودخلنا الكهف وشرينا.

ابتعدنا عن الرؤساء الصاخبين، تركناهم خلفنا ونحن نسير في صف عبر التلال، توقف المسنون أولاً عن ملاحقتنا والأطفال والبنات الصغيرات، وركض الرجال الأقوياء إلى جانبنا مسافة ميل واحد، ولم يتركونا إلا بعد الحصول على آخر قرش من البقشيش.

وصلنا، بعد ساعة، إلى النين، حيث أعاد يسوع ابن الأرملة إلى الحياة. نايين مجدل أخرى ولكن على نطاق أضيق. لا يوجد بها الكثير من السكّان. على بعد مائة ياردة يوجد الضريح الأصلي، لا يعني لي أن لا أهتم بذلك. شاهدة القبر ممددة على الأرض، وهذه عادة اليهود في سوريا. أعتقد أن المسلمين لا يسمحون لهم بوضع شواهد قبور ترتفع إلى أعلى.

قبور المسلمين مكسوة بجص خشن، ومطلية بماء الجير، وفي أحد طرفيها ترتفع شاهدة إلى أعلى مصممة بطريقة فجّة لتحقيق أكبر قدر من الزخرفة. وفي المدن تكاد القبور لا تظهر، توجد شاهدة رخامية رفيعة وطويلة، منقوشة ومطلية بعناية تشير إلى مكان الدفن، وفي قممتها عمامة حجرية مصنوعة بطريقة توحى بمكانة الميت في الحياة.

أرونا بقايا حائط قديم، قالوا إنه أحد جوانب البوابة التي أحضروا عبرها ابن الأرملة قبل قرون كثيرة عندما التقى يسوع بالجمع:

« فلما اقترب إلى باب المدينة، إذا ميت محمول ابن وحيد لأمه، وهي أرملة ومعها جمع كثير من المدينة ». ولما رآها الرب تخن عليها وقال لها لا تبكي ». ثم تقدم ولمس النعش فوقف الحاملون، فقال أيها الشاب أقول لك قم ». فجلس الميت وابتدأ يتكلم فدفعه إلى أمه ». فأخذ الجميع خوف ومجدوا الله قائلين قد قام فينا نبي عظيم وافتح الله شعبه ».

ينتصب مسجد صغير في المكان الذي تقول الروايات إن الأرملة عاشت فيه. يجلس على بابهِ اثنان أو ثلاثة من المسنين العرب. دخلنا المسجد، وشرع الحجاج في انتزاع عيّنات من الجدران، وقد اضطروا للمس « سجاد الصلاة » المشي فوقه للقيام بهذا العمل. وكان الوضع يشبه انتزاع أجزاء من قلوب العرب المسنين.

فالدوس بفجاجة على حصيرة الصلاة دون خلع الأحذية شيء لا يفعله العرب، ويجرح أشخاصاً لم يزعجوننا بأي طريقة كانت. هل نتصوّر أن جماعة مسلحة من الغرباء دخلت كنيسة في إحدى القرى الأميركية، وتسلفت وسائل منبر الوعظ، وداست على الكتاب المقدس؟ لكن [الحجاج] ينظرون إلى الوضع بصورة مختلفة. هناك حالة تخص تدنيس معبد لديانتنا، وحالة أخرى تخص تدنيس معبد لديانة وثنية.

حبطنا إلى السهل مرة أخرى، وتوقفنا لبرهة من الوقت عند أحد الآبار - يعود إلى عهد إبراهيم بلا شك - كانت البئر مسوّرة بجدار من كتل حجرية ثقيلة ومرتعة يرتفع ثلاث أقدام، على غرار الصور في الكتاب المقدس. إلى جوار البئر تقف بعض الجمال، بينما تربض جمال أخرى على الأرض. وهناك مجموعة من الحمير الصغيرة الهادئة يحاول صبية عراة وداكنة البشرة تسليق ظهورها، الجلوس بساقين منفرجتين على أردافها، أو جذب ذيلها. يحاول سرب من صبايا سمرراوات حافيات الأقدام يرتدين أسماولاً وأماور نحاسية وأقراطاً في آذان مثقوبة وضع الجرار بطريقة متوازنة فوق رؤوسهن، أو سحب الماء من البئر. في القريب ينتظر قطيع من الغنم أن يقوم الرعاة بوضع الماء في حجارة مجوّفة،

ليتمكن من الشرب - حجارة كتلك التي تسوّر البئر، ناعمة ومجعدة بفضل ملامسة ذقون معات الأجيال من الحيوانات العطشى.

عرب يشبهون المناظر الطبيعية الرائعة يجلسون على الأرض، في جماعات، ويدخنون بهدوء غلايينهم التركية الطويلة. عرب آخرون يملأون القرب المصنوعة من جلد الخنزير بالماء. القرب التي ما ان تنتفخ بالماء حتى تنبج أطرافها بقوة إلى الخارج، فتبدو كجثث منتفخة لخنائير غرقت في الماء. هذه صورة شرقية من العيار الثقيل، تأملتها مسحورا آلاف المرات في صور أنيقة ناعمة مطبوعة على رقائق معدنية. ولكن في الصورة لا أثر للخراب، لا توجد قذارة، ولا براغيث، ولا وجرة قبيحة، ولا أعين مقروحة، ولا ذباب يتغذى عليها، ولا الجهل الذي يسلب اللب، ولا الأماكن المسلحة على ظهور الحمير، ولا البربرة المزعجة بلغات غريبة، ولا نثانة الجمال. المناظر الشرقية أفضل ما تكون في الصور المحفورة. من الآن فصاعدا لن تتمكن تلك الصورة من خداعي، صورة ملكة سبأ في زيارة لسليمان. سأقول في قرارة نفسي، تبدين رائعة يا سيدتي، لكن قدميك غير نظيفتين، وتفوح منك رائحة الجمال.

الآن، جاء عربي خشن الملامح، يقود قافلة من الجمال، واكتشف في فيرغسون صديقا قديما، اندفعا، احتضن أحدهما الآخر، وعانق الوجه الملتهجي المكسو بالسخام، وقبلا بعضهما على الخدين. وقد أدركت في الحال ما بدا دوما نوعا من المبالغة الشرقية في الكلام، وهنا أشير إلى ظروف تاتيب يسوع لأحد القريسيين، أو من هو على هذه الشاكلة، قائلا إنه لم يتلق منه «قبلة الترحيب».

لا أرى في تقبيل الرجال لبعضهم شيئا منطقيا، ولكنني أدرك الآن أنهم يفعلون ذلك، وثمة ما يفسر هذه العادة، أيضا. فهي عادة طبيعية ومناسبة، لأن الناس يحتاجون إلى التقبيل، وبصعب تحيّل أن يقبل رجل امرأة في هذا البلد بمحض إرادته. يجب أن نسافر لتتعلم. إن آيات الكتاب المقدس التي لم تدل على معنى محدد في الماضي، تكتسب الآن وبصفة يومية ما يمنحها المعنى.

سافرنا حول محيط الجبل - مررنا بقلعة الفولة الصليبية، ووصلنا إلى سولم، التي تشبه مجدل طبريا. البقايا واللوحات الحصية الجدارية. الخ. نقول الروايات إن الملك صموئيل ولد هنا، وهنا بنت المرأة السولية بيتا صغيرا على سور المدينة ليقوم فيه النبي اليسع. وقد سألها اليسع ماذا تنتظر في المقابل.

كان السؤال طبيعيا تماما، فمن عادة هؤلاء الناس تقديم الخدمات والمعروف، ثم انتظار واستجداء الدفع. كان اليسع يعرفهم جيدا، ولا يستطيع تصوّر أن يبني له شخص تلك الحجرة الصغيرة المتواضعة من أجل صداقة قديمة، وبلا مصلحة ذاتية.

وجدت هذا السؤال في الماضي وقحا وقليل الأدب إلى حد بعيد، لكنه لا يبدو كذلك الآن. قالت المرأة إنها لا تنتظر شيئا. وجزء طبيعتها وتجربتها من المصلحة الذاتية، أثلج صدرها بخبر أنها ستحمل طفلا - وهذه مكافأة كبرى - فما كانت لتشكره لو أخبرها أنها ستحمل طفلة، فالبنات لسن محبوبات على الدوام هنا. ولد الطفل، كبير، أصبح قويا، ومات، وأعاده اليسع إلى الحياة في سولم. وجدنا هنا بئارة ليمون - ظليلة، منعشة، ومثمرة. يحيل الإنسان إلى المبالغة في وصف الجمال عندما يكون نادرا، لكن هذه البئارة بدت شديدة الجمال في نظري، كانت جميلة، لا أبالغ. وينبغي

أن أذكر شوم بامتنان دائماً، كمكان حصلنا فيه على هذا الملجأ المورق بعد سفرنا الطويل الحار .
 أكلنا، استرحنا، نجاذبنا أطراف الحديث، ودخنا غلايينا لمدة ساعة، ثم امتطينا ظهور الجياد ومضينا .
 وبينما نسير في سهل مرج ابن عامر خيباً، التقينا بنصف دسنة من الهنود الحمر الذين يعيشون
 على النباتات المستخرجة من الأرض (البدو)، في أيديهم رماح طويلة، يترაკضون بمرح فوق خيولهم
 الشائخة، ويقطعون بالحراش عدوا لا يرى، يتطاير في الجو صراخهم، وترقرق أسماهم البالية في
 الريح، وهم يواصلون الهجوم كزمرة من المجانين الميغوس منهم .
 أخيراً، ها هم « أبناء الصحراء الأحرار المتوحشون، ينطلقون بسرعة في السهل كالريح على ظهور
 مهرهم العربية الجميلة »، الذين قرأنا الكثير عنهم، واشتقنا لرؤيتهم . ها هنا « الأزياء التي تحتل
 المشاهد الطبيعية » . بيد أن « المشهد الأنيق » يتكون من مشردين بملابس رثة، من متبجحين رخيصين،
 ومن « مهر عربية » هزيلة ومائلة العنق مثل الزحافات البحرية المنقرضة في المتحف . أن ترى ابن الصحراء
 الحقيقي يعني أن تجرّده من الرومانسية إلى الأبد . وأن ترى جواده المطهم، يعني أن تشعر بالشفقة
 لتحرره من اللجام، وتدعه يسقط قطعاً على الأرض .

الفصل الثالث

كلما سرنا أكثر ازدادت حرارة الشمس، وأصبح المشهد العام مليئاً بالصخور، خالياً من المزروعات،
 كثيباً ومثيراً للانبعاث . ولا متسع في هذا المكان لمزيد من الحجارة للمتشنجة المتناثرة، إذا كانت كل
 عشرة أقدام مربعة قد احتلت من جانب جماعة من الحجارين على مدار دهر من الزمان .
 تكاد الأشجار، أو حتى الشجيرات، تكون معدومة . حتى أشجار الزيتون والصبار، التي تعيش
 في التربة القاسية، تبدو كأنها هجرت هذا المكان . ولا يوجد مشهد أكثر إرهاباً للعين من مشهد
 الطريق الموصلة إلى القدس . وربما كان الفرق الوحيد بين الطرق والريف المحيط بها أن الطرق مليئة
 بحجارة أكثر . عبرنا البيرة والرام، وإلى اليمين رأينا قبر النبي صموئيل يجثم عالياً على ربوة مفتوحة
 على الفضاء . ومع ذلك لم تلح القدس في الأفق . أسرعنا بنفاذ صبر . توقفنا لبرهة من الوقت عند نبع
 البيرة القديم، لكن حجاراته التي نحتتها ذقون الحيوانات العطشى الميتة والمنقرضة منذ قرون لم تجذب
 اهتمامنا . اشتقنا لرؤية القدس . حثنا الخطى تلة بعد الأخرى، وكنا ننشخص بأبصارنا قبل الوصول
 إلى القمة بدقائق - بيد أن خيبة الأمل كانت في الانتظار - المزيد من التلال، والمزيد من المشهد الكثيب
 - ولا مدينة مقدسة .

أخيراً، قرب منتصف النهار، لاحت بقية قديمة من جدار وقتناظر متهاكة . كابدنا مشقة الصعود
 إلى تلة أخرى، ثم لَوَّح كل واحد من الحجاج، وكل واحد من الخطاة بقبعته عالياً! القدس!
 جائمة فوق تلالها الأبدية . بيضاء ومقيبة وجامدة، متكومة على نفسها، ومسورة بأسوار رمادية
 عالية، كانت المدينة المهيبة تلمع في الشمس . صغيرة إلى حد كبير! لماذا؟ لا تزيد مساحة عن قرية
 أميركية يسكنها أربعة آلاف نسمة، ولا تزيد عن أي مدينة عادية في سوريا يقطنها ثلاثون ألف
 نسمة . يقطن القدس أربعة عشر ألف نسمة فقط .

ترجلنا ونظرنا، بلا كثير من الكلام، عبر الوادي الذي يفصلنا عنها بساعة وربما أكثر، ولاحظنا

تلك السمات البارزة للمدينة، التي تجعلها الصور مألوفة لكل الناس من زمنهم في المدرسة حتى الممات. استطعنا تمييز قلعة داود، مسجد عمر، باب العامود، جبل الزيتون، وادي سلوان، والجسمانية. وكنا نخمن استنادا إلى هذه العلامات، بصورة شبه دقيقة، مواقع العديد من الأماكن الأخرى التي لم نرها بالعين.

واسجل هنا حقيقة بارزة، ولا تقبل الدحض، أن أحدا من حجاجنا لم يذرف الدمع. ولا أعتقد أن أحدا من جماعتنا لم يزدحم رأسه بأفكار وصور وذكريات استنفرتها المدينة الهيبة الراضية أمامنا، لكن أحدا منهم لم ينتحب.

لم يكن ثمة ما يدعو للبكاء. فالدموع في غير مكانها. فالمشاعر التي توحى بها القدس مليعة بالشعر والسمو، وأكثر من هذا بالوقار. ومشاعر كهذه لا تجد تعبيرها المناسب في عواطف معروفة في حضانات الأطفال.

دخلنا بعد الظهر بقليل، تلك الشوارع الضيقة الملتوية، من باب العامود القديم المشهور. وقد انفتحت ساعات طويلة في استيعاب حقيقة وجودي الفعلي في المدينة المرموقة، التي عاش فيها سليمان، وتكلم فيها إبراهيم مع الرب، وشهدت أسوارها التي ما زالت واقفة مشهد الصلب.

يمكن لشخص سريع الخطى الخروج من أسوار القدس، والمشي حول المدينة في ساعة واحدة. ولا أجد طريقة أخرى لشرح كم تبدو المدينة صغيرة. منظر المدينة مميز. وهي مزخرفة بحدود لا يحصى من القباب، كباب السجن الذي تغطيه رؤوس المسمير. لكل بيت عدد من القباب المطلية بالجبس الأبيض يتراوح ما بين قبة واحدة، وست قباب، وهي عريضة ومنخفضة تقع في وسط البيت، أو على هيئة عنقود على السطح المنبسط.

وعندما ينظر الإنسان من مكان مرتفع إلى كتلة البيوت الملتصقة ببعضها (شديدة الالتصاق، حتى تبدو مدينة بلا شوارع، وهذا ما يمنحها المظهر المصمت الصلب) فإنه يرى أكثر مدينة تلتف على نفسها في العالم، باستثناء القسطنطينية. تبدو كأننا نستطيع تغطيتها من الوسط وحتى الأطراف بصحون مقلوبة. ولا يكسر رتابة المنظر سوى مسجد عمر، وبرج داود، إلى جانب بناء أو اثنين يطلان على المدينة من شاطئ.

تتكون البيوت من طابقين أغلب الأحيان، وهي مبنية من الحجارة، ومطلية بماء الكلس، أو مكسية بالجبس، وفي واجهة الشبابيك مشربيات من الخشب. وإذا أردنا إعادة بناء نموذج لشارع من القدس فما علينا سوى تعليق أقتان دجاج على كل نافذة في زقاق بين بيوت أميركية.

الشوارع معبدة بحجارة خشنة وغير مستوية، وملتوية بطريقة محتملة، بطريقة تروحي للحاج أن الشارع مسدود أمامه على مسافة مائة ياردة، طالما اختار المشي فيه. تبرز من أعلى الطابق السفلي العديد من البيوت سقيفة أو شرفة ضئيلة الحجم، بلا دعائم تسندها من أسفل. وقد شاهدت في مرآت عديدة قطعا تغفر من شرفة إلى أخرى عبر الشارع، وهي تموء لبعضها. ويمكن للمقط أن تغفر ضعف هذه المسافة بلا عناء، فانا إذ ذكر هذه الأشياء لتصوير كم تبدو الشوارع ضيقة، إذ نستطيع قطة القفز من جانب إلى آخر بلا مشقة. ومن نافذة القول التذكير أن تلك الشوارع لا تصلح لمرور العربات، فالعربات لا تستطيع السير في المدينة المقدسة.

يتكوّن سكّان القدس من مسلمين، ويهود، وروم، ولاتين، وأرمن، وسريان، وأقباط، وأحباش، وروم كاثوليك، وعدد ضئيل من البروتستانت. إن مائة من أبناء الطائفة الأخيرة هم كل ما يتواجد منها في مسقط رأس المسيحية هذا. ويصعب حصر الظلال الدقيقة للجنسيات المذكورة في هذه القائمة، واللغات التي يتكلمون بها. ويبدو لي أن كافة أعراق والألوان ولغات الكون ممثلة في سكّان المدينة البالغ عددهم أربعة عشر ألف نسمة. الأسماك البالية، والبؤس، والفقر، والأوحال، هذه العلامات والرموز التي تشير إلى وجود حكم المسلمين كثيرة، وهي بالتأكيد أكثر دلالة من راية الهلال نفسها. يلاحظك المجذومون، والمعتوهون، والمكفوفون، والمشوهون من كل ناحية، وهم لا يعرفون سوى كلمة واحدة، من لغة واحدة هي «بقشيش». وعندما يرى الإنسان إعداد المشوهين وفاقدي الأطراف والمرضى يحتشدون في الأماكن المقدسة ويسدّون بواباتها، ربما يعتقد أن الأيام الغابرة قد عادت، وأن ملاك الرب سيهبط في كل لحظة ليحرك مياه البركة [قرب سوق الغنم - في العهد القديم]. القدس حزينه، كثيبة، وتعوزها الحيوية. ولا أرغب بالعيش هنا.

من الطبعي أن يذهب الإنسان في البداية إلى القبر المقدس، إذ يقع في المدينة قرب البوابة الغربية، إلى جانب مكان الصلب، وفي الواقع كافة الأماكن المرتبطة بهذا الحدث الكبير، تحتشد بطريقة بارعة تحت سقف واحد، قبة كنيسة القيامة.

عند دخول المبنى، عبر الحشد المألوف للمشاهدين، يرى الإنسان إلى يساره بعض الحراس الأتراك - لأن المسيحيين من طوائف مختلفة لن يتشاجروا، بل سينسحب بينهم قتال في هذا المكان المقدس، إذا سُمح لهم بذلك - أمامك بلاطة رخامية تغطي حجر الزيت، الذي سجي عليه جسد المخلص تحضيرا لدفنه. وقد وجدوا ضرورة لحجب الحجر بهذه الطريقة حماية له من الزوال. فلا شك أن الحجاج سيجدون دافعا قويا لقطع أجزاء منه والعودة بها إلى الوطن. على مسافة قريبة يوجد سياج دائري الشكل علامة على المكان الذي وقفت فيه العذراء عندما مسحوا جسد يسوع بالزيت.

وعندما ندخل القاعة المستديرة، نقف أمام أقدس مكان في عالم المسيحية - قبر يسوع. يقع القبر في وسط الكنيسة، مباشرة تحت القبة الكبيرة، وهو موضوع في ما يشبه معبدا صغيرا من حجارة بيضاء وصفراء عجيبة التصميم. في المعبد الصغير قطعة من الحجر الذي تدرج عن باب المغارة، والذي جلس عليه الملاك عندما جاءت العذراء إلى هناك «في الفجر الباكر». ننحني لندخل الفنطرة - المغارة نفسها. تبلغ مساحتها ستة أقدام في سبعة، والأريكة الحجرية التي يرقد عليها المخلص الميت تمتد على طول المكان، وتحتل نصف عرضه، وهي مغطاة ببلاطة رخامية تأكلت من ملامسة شفاه الحجاج. تقوم هذه البلاطة بوظيفة المذبح، أيضا. وفوقها يتدلى قرابة خمسين من القناديل الذهبية والفضية، الموقدة بشكل دائم، وما عدا ذلك فإن المكان مرّوع من حيث البهرج الزائف، والحلي والزخرفة الرخيصة.

لكل طوائف المسيحية (ما عدا البروتستانت) مُصليات (كنائس) صغيرة تحت سقف كنيسة القيامة، وعلى كل طائفة الالتزام بمكانها وعدم الاقتراب من الأماكن الأخرى. فقد ثبت بما لا يقبل الشك أن تلك الطوائف لا تستطيع ممارسة العبادة مجتمعة بسلام حول قبر مخلص العالم. مصلى السريان صغير الحجم، ومصلى الأقباط أكثرها تواضعا، لا يزيد عن كهف كتيب محفور في صخر تلة

الجمجمة، وقد نُحت في أحد جوانبه قبران قديمان يقال إن أحدهما لنيقوديموس، والآخر ليوسف من بلدة آرامثيا.

وبينما كنا نتحرك بين الدعامات والأعمدة الضخمة في جانب آخر من الكنيسة التقينا جماعة من الرهبان الإيطاليين، يرتدون عباءات سوداء اللون، لهم سحنة حيوانية، وقد أمسكوا بشموع في أيديهم، وكانوا ينشدون شيئا باللغة اللاتينية، ويمارسون نوعا من الطقوس الدينية حول دائرة من الرخام الأبيض على الأرض.

في هذا المكان ظهر المخلص لمريم المجدلية في صورة الجنائني. وعلى مقربة حجر مشابه على هيئة نجمة - هنا وقفت المجدلية نفسها في ذلك الوقت. كان الرهبان يؤدون الشعيرة في هذا المكان، أيضا. فهم يؤدون الشعائر في كل مكان - في كافة أرجاء هذا البناء الضخم، وفي كل الأوقات. شموعهم تخفق في الظلمة دائما، لتجعل الكنيسة المعتمة أشد كآبة أكثر مما ينبغي، حتى وإن كانت في قبر. أرونا مكانا ظهر فيها ربنا لأمه بعد قيامته من الموت. وهنا، أيضا، توجد بلاطة رخامية علامة على المكان الذي وجدت فيه القديسة هيلانة، أم الإمبراطور قسطنطين، الصليبان بعد ثلاثمائة عام على حادثة الصلب. وكما تقول الخرافة فقد أدى هذا الاكتشاف إلى مظاهر فرحة عارمة. لكنها كانت قصيرة الأمد، إذ فرض السؤال نفسه: «أي من الصليبان حمل جسد المخلص المقدس، وأي منها حمل جسد اللصين؟». إن ارتكاب خطأ في شأن عظيم كهذا مسألة مروعة، وهذا ما حوّل فرحة العامة إلى غم.

ولكن لا بد من وجود راهب مقدس لا يقبل بقاء الحيرة بشأن أي من الصليبان تستحق التبرجيل، وسرعان ما توصل راهب كهذا إلى خطة لاختبار مؤكد النتائج. كانت في القدس سيدة من أسرة نبيلة تعاني من مريض خطير، فأمر الرهبان الحكماء بنقل الصليبان الثلاثة فرادى إلى جانب سريرها وهذا ما تم. عندما وقع بصرها على الصليب الأول أطلقت صرخة تجاوز صوتها باب العمود، وحتى جبل الزيتون، كما قيل، وأغمي عليها. ساعدوها على استعادة الوعي، وأحضروا الصليب الثاني، وفي الحال أصابتها تشنجات عصبية مخيفة، وبصعوبة بالغة استطاع ستة رجال أشداء الإمساك بها. عندئذ أصابهم الخوف من إحضار الصليب الثالث، خافوا أن تكون الصليبان غير تلك الأصلية، وأن الصليب الحقيقي لا يوجد بينها، ولكن بما أن المرأة أوشكت على الموت، بفعل تشنجات تفتك بجسدها، استنتجوا أن الصليب الثالث لن يفعل أكثر من وضع حد سريع لبؤسها، لذا أحضروه، وشاهدوا معجزة. قفزت المرأة من سريرها مبتسمة وفرحة، وعادت إليها الصحة كاملة.

عندما نسبح شهادات كهذه لا نملك إلا التصديق. نشعر بالحجل إذا راودنا الشك، بالمعنى الدقيق للكلمة، أيضا. لذلك، لا مكان في الواقع للشك.

حاول الرهبان أن يعرضوا علينا، من خلال ستارة صغيرة، جزءا من العمود الأصلي الذي شدوا إليه وثاق يسوع عندما تعرض للجلد، لكننا لم نر شيئا بسبب العتمة، ومع ذلك توجد عصا هنا يستطيع الحاج أن يمس بها الحجر عبر فتحة في الستارة، وعندئذ يتلاشى الشك بوجود العمود الأصلي في هذا المكان. فلا يملك الحاج مبررا للشك، بعد تحسس العمود بالمصا، إذ يتمكن من لمسه كما يلمس الأشياء الأخرى.

في مكان غير بعيد توجد كوة في الحائط، كانوا يحفظون فيها قطعة من الصليب الأصلي، لكنها لم تعد موجودة. لقد عثر على هذه القطعة في القرن السادس عشر، ويقول رهبان اللاتين إنها سُرقَت منذ زمن بعيد على يد رهبان من طائفة أخرى. هذا اتهام قوي بطبيعة الحال، وكل ما نعرفه جيداً أن القطعة سُرقَت، لأننا رايناها في كاتدرائيات كثيرة في إيطاليا وفرنسا.

لكن التذكار الذي حرك مشاعرنا أكثر من غيره كان سيف ذلك الصليبي الشجاع، غودفري ملك القدس. فلا توجد شفرة سيف في عالم المسيحية يمكن أن تثير هذا القدر من الفتنة كما تفعل هذه الشفرة. ولا توجد شفرة من الشفرات التي تصدأ في قاعات الأسلاف في أوروبا يمكنها استنفار رؤى رومانية في رأس من يشاهدها كما تفعل هذه. ولا واحدة منها يمكن أن تروي بفزارة أعمال الفروسية، أو قصص الشجاعة في الحروب الماضية. فهي تحرك في نفس كل إنسان ذكرى الحروب المقدسة الغائبة في دماغه، وتسكن أفكاره بصور زاهرة، للجيش الزاحفة، والمعارك والحصارات. تروى له عن بالدوين، وتانكرد، وعن صلاح الدين وافر السخاء، وريتشارد قلب الأسد العظيم. يمثل هذه الشفرات كان أبطال قصص الفروسية الباهرون يقسمون جسد الرجل، فيسقط نصفه في جهة والنصف الآخر في جهة أخرى.

لقد اخترق هذا السيف، عندما كان في يد غودفري، جباه مئات من فرسان العرب من أعلى الرأس حتى الذقن في تلك الأيام الغابرة. كان مسكوناً بجني تحت أمرة الملك سليمان. عندما يقترب الخطر من خيمة سيده، يرتطم بالدرع دائماً، ويطلق رنيناً يقض سكين الليل. وفي أوقات الشك، أو الضباب، أو الظلام، يشير في الحال إلى العدو، حالماً يُخرج من غمده، وهكذا يكشف الطريق لسيده. وقد يحاول ملاحقة العدو بمفرده. كان يعرف المسيحي ولا يؤذيه، ويعرف المسلم مهما تنكر فينقض عليه لينتزع حياته.

وصلنا من خلال التجوال في كنيسة القيامة المعتمدة إلى مصلى صغير منحوت في الصخر. مكان عُرف باسم «محبس مخلصنا» على مدار قرون، إذ تقول الروايات إن المخلص حبس هنا قبل صلبه. تحت المذبح قرب الباب زوج من الدعائم الحجرية لربط الأرجل. وهي تدعى «رباط المسيح»، فالنقش الذي استخدمت من أجله أضفى عليها الاسم الذي تجمله اليوم.

مصلى الروم هو الأوسع، والأفخم، والأكثر بهرجة في كنيسة القيامة. ومذهبه على غرار كنائس الروم كلها حاجز شامخ يمتد على اتساع المصلى، مزين بالصور، ولا شك أن المصابيح العديدة المعلقة أمامه وهي من ذهب وقضة تكلف الكثير من المال.

لكن الميزة البارزة للمكان تتمثل في عمود قصير يصعد من وسط الأرضية الرخامية للمصلى، علامة على مركز الكرة الأرضية. تقول أكثر الروايات المعول عليها إن هذه النقطة قد عرفت كمركز للأرض منذ قرون، وعندما كان يسوع على قيد الحياة بدد كل شك بشأنها، بالقول إن الروايات صحيحة.

تذكروا، قال، إن ذلك العمود يقف في مركز الأرض، وإذا تغير مركز الأرض، سيغير العمود وضعه أيضاً. وقد تحرك هذا العمود ثلاث مرات مختلفة بمحض إرادته. حدث هذا في ثلاثة أزمنة مختلفة عرفت الطبيعة فيها تشنجات هائلة دفعت كتلا من اليابسة - وربما سلاسل جبلية بأكملها -

إلى الفضاء، فنقلص قطر الأرض، وتغير مركزها درجة أو اثنتين. وهذه ظروف غريبة ومثيرة للاهتمام، وهي توبيخ عنيف لفلاسفة أرادوا إقناعنا باستحالة تخليق أي قطعة من اليابسة في الفضاء.

لإقناع نفسه أن هذه النقطة مركز الأرض فعلا، دفع أحد الشكوكيين ذات يوم مبلغا محترما من المال، ليحظى بامتياز الصعود إلى قبة الكنيسة ومراقبة ما إذا كانت الشمس تستصنع له ظلا وقت الظهر. وقد هبط من القبة بقناعة راسخة.

كان ذلك اليوم مليدا بالسحب، ولم تلق الشمس ظللا بالمرة، ولكن الرجل قنع بحقيقة أن الشمس إذا سطعت وألقت بالظلال، فإنها لن تتمكن من إلقاء ظل عليه. لا يمكن الاستهانة ببراهين من هذا النوع من جانب أصحاب الذرائع التافهة. وبالنسبة لغير المتعصبين، وللراغبين بالاقتناع فإن قناعة كهذه لن يساورها الشك.

وحتى إذا نشأت حاجة لبراهين أعظم مما ذكرت لإقناع الحمقى والمتشددين، أن هذا هو المركز الحقيقي للأرض، فإن هذه البراهين متوفرة هنا. وأعظمها يكمن في حقيقة أن التراب الذي جُبل منه آدم يوجد تحت هذا العمود. فمن المستبعد أن يكون الإنسان الأصلي الأول قد جُبل من طين أقل شأنا مع توفر إمكانية الحصول على طين الدرجة الأولى في مركز الأرض. وهذا يفرض نفسه على كل عقل سليم بقوة، إذ يمكن البرهنة على أن آدم مجبول من طين هذا المكان بحقيقة أن أحدا لم يتمكن منذ ستة آلاف سنة من إثبات أن الطين الذي جُبل منه لم يستخرج من هنا.

حالة فريدة أخرى تحت قبة هذه الكنيسة العظيمة، آدم نفسه، أب الجنس البشري، وليس بعيدا عن العمود المشهور، مدفون هنا. وليس ثمة ما يدعو للشك أنه مدفون في القبر المشار إليه. هذا القبر قبره. طالما أن أحدا لم يثبت أن ذلك القبر ليس قبره.

قبر آدم. لكم يحرك المشاعر، هنا في أرض الغرباء، بعيدا عن الوطن والأصدقاء والمهتمين بي، العثور على قبر لشخص تربطني به صلة القرابة. صحيح أنها من طرف بعيد، لكنها قرابة. وقد ارتعشت غريزة الطبيعة التي لا تخيب لهذا الإدراك. مست عاطفة الابن شغاف قلبي، وأسلمت نفسي لمشاعر صاخبة. انتكأت على عمود وبكيت.

ولا أعتقد من المعيب البكاء على قبر قريبي البعيد الميت. فعلى من يريد الاستهزاء بعاطفتي التوقف عن القراءة عند هذا الحد، لأنه لن يجد ما يرضيه في رحلتي عبر الأرض المقدسة. الرجل النبيل العجوز، لم يمتد به العمر ليراني. لم يمش ليرى ابنه. وأنا، أنا يا للحسرة لم أعش من قبل لأراه. أثقلته الأحزان وخيبة الأمل فمات قبل مولدي. ستة آلاف صيف موزرت قبل مولدي. فلنتجلد. ولنعتقد أنه في وضع أفضل حيث هو الآن. فلنعزي أنفسنا أن خسارته هي ربنا الدائم.

المكان التالي الذي قادنا إليه الدليل كان مذبحا مكرسا للجندي الروماني الذي حضر الصلب وكان مكلفا بحفظ النظام. وبعد الصلب عندما غطت الظلمة المعبد، وحطم زلزال صخرة الجمجمة إربا، وفي الضوء المشؤوم للرعد سار الموتى في شوارع القدس في أكفانهم. تملكه الخوف وقال: «كان هذا بالتأكيد ابن الله». يوجد هذا المذبح الآن في المكان الذي وقف فيه الجندي الروماني أمام المخلص المصلوب، مدركا بملء السمع والبصر العجائب التي تحدث في كل مكان حول تلة الجمجمة، وفي المكان نفسه قطع كهنة المعبد رأسه لأنه نطق بكلمات الكفر هذه. حفظوا في هذا المذبح في الماضي

قطعة من أغرب التذكارات التي وقعت عليها عين الإنسان - قطعة تسكنها قوة تسحر الرائي وتبقية محققا فيها ساعات طويلة، وماذا يمكن أن تكون سوى اللوحة النحاسية التي علقها بيلاطس على صليب المخلص، وكتب عليها « هذا ملك اليهود ».

أعتقد أن القديسة هيلانة، أم قسطنطين عثرت على هذا التذكار الرائع في القرن الثالث للميلاد. لقد تنقلت في مختلف أنحاء فلسطين، وكانت دائمة وافرة الحظ، ففي أي مكان يعثر فيه المغموم بالحماسة الطيبون على شيء ورد ذكره في الكتاب المقدس جديده وقديمه، كانت تذهب باحثه عنه، ولا تتوقف حتى تعثر عليه. فإذا كان آدم، ستجد آدم، إذا كان تابوت العهد، ستجد تابوت العهد، إذا كان غولياث، أو يهوشع، ستجدهما. فهي التي وجدت الكلام المنقوش الذي أتكلم عنه. وجدته، كما أعتقد، في هذا المكان، بالقرب من مكان وقوف الجندي الروماني الشهيد. توجد اللوحة المعدنية في روما الآن، يمكن لكل الناس رؤيتها هناك، فالنقش مميز جدا.

اجتزنا خطوات قليلة لنصل إلى المكان، الذي يقول الرهبان الطيبون، إن الجنود اقتسموا فيه ثياب المخلص. ثم سرنا هابطين إلى تجويف، يقول المشككون إنه كان صهريجا للماء ذات يوم. ورغم ذلك، فهو مصلى في الوقت الحاضر - مصلى القديسة هيلانة - يصل طوله إلى واحد وخمسين قدما، وعرضه إلى ثلاثة وأربعين. هناك مقعد من الرخام كانت هيلانة تجلس عليه وهي تراقب عمالها يحفرون وينقبون عن الصليبان. في هذا المكان مذهب مكرس للقديس ديماس، اللص الثائب. وهناك تمثال جديد من البرونز - تمثال للقديسة هيلانة. وقد ذكرنا بمكسيميليان المسكين، الذي قُتل منذ عهد قريب، فقد كان التمثال تقدمته إلى المصلى قبيل عودته إلى عرشه في المكسيك.

من الصهريج هبطنا اثنتي عشرة خطوة إلى مغارة واسعة خشنة المظهر محفورة بالكامل في الصخر. حفرتها هيلانة في سياق بحثها عن الصليب الأصلي. اقتضى الحفر قدرا كبيرا من الجهد، لكن النتيجة كانت مجزية، فمن هذا المكان استخرجت إكليل الشوك، مسامير الصليب، الصليب الأصلي نفسه، وصليب اللص الثائب. وعندما فكّرت أنها عثرت على كل شيء، وكانت على وشك التوقف، قال لها هاتف في الحلم أن تواصل الحفر يوما آخر، وكان ذلك من حسن الطالع، إذ وجدت صليب اللص الثاني.

ما زالت جدران هذه المغارة ومسقفها تذرف الدمع في ذكرى ما حدث على تلة الجمجمة، بينما يشن الحجاج الورعون وينتحيون عندما ترشح عليهم تلك الدموع الحزينة من الصخرة. يسمي الرهبان هذا المكان « مصلى ابتداء الصليب ». وهي تسمية مشؤومة، لأنها تحض الجاهل على تصوّر أن حكاية عبور هيلانة على الصليب الأصلي هنا مفبركة، مجرد اختراع. وما يشير الغبطة أن الأذكاء من الناس لم يشككوا في صحة هذه الحكاية، وفي أي من سماتها.

يمكن لرهبان أي من المصليات والتسميات في كنيسة القيامة زيارة هذه المغارة المقدسة للبكاء، والصلاة، وعبادة المخلص الكريم. ومع ذلك، لا يسمح لجماعتين من الرهبان بالدخول في وقت واحد، لأنهم يتعاركون دائما.

وبينما نسير في كنيسة القيامة المهيبة - بين رهبان مرتلين يرتدون عباءات سوداء خشنة المظهر وصنادل، وحجاج من كل الألوان والعديد من الجنسيات، في مختلف أنواع الثياب القريبة، تحت

توين : مشاهدات في القدس والناصرة

أقواس معتمة، وأعمدة ودعامات قدرة، عبر كآبة كنسية مثقلة بالدخان والبحور، تلمع فيها أضواء باهتة لشموع تظهر وتختفي فجأة، أو تتمايل يمينا ويسارا في الممرات. وصلنا في نهاية المطاف إلى مصلى صغير يدعى «مصلى التهكم»، تحت المذبح قطعة من عمود رخامي، كان هذا مقعد يسوع عندما تعرّض للشتائم، وسخروا منه فجعلوه ملكا، توجّوه بناج من الأشواك، ووضعوا في يده صولجانا من القصب.

وهنا عصبوا عينيه وضربوه قائلين «تنبأ من يضربك»، حكاية أن هذا المكان هو مكان التهكم قديمة جدا. قال الدليل إن ساوولف كان أول من جاء على ذكرها. لا أعرف ساوولف هذا، ومع ذلك لا أستطيع رفض شهادته. لا أحد منا يستطيع.

أرونا أين لافن ذات يوم غودفري العظيم وشقيقه بالدوين، أول ملكين مسيحيين على القدس، قرب القبر المقدس، اللذين حاربوا طويلا، وبشجاعة لتخليصه من أيدي الكافرين. لكن التجاويف التي ضمت رفات هذين الصليبيين الشهوريين كانت فارغة، حتى أغطية القبرين كانت مفقودة. حطمها أنصار ورعون من أتباع طائفة الروم، لأن غودفري وبالدوين كانا أميرين من طائفة اللاتين، وترعرا في ظل معتقدات مسيحية تختلف في بعض الجوانب الهامشية عن معتقداتهم.

واصلنا السير، وتوقفنا عند قبر ملكي صادق، ستذكرون ملكي صادق، بلا شك. فهو الملك الذي جاء وفرض جزية على إبراهيم، في وقت لاحق فيه أسري لوط حتى دان، واستولى على كل ممتلكاتهم. حدث هذا قبل أربعة آلاف عام مضت، وقد مات ملكي صادق بعد تلك الحادثة بوقت قصير، ومع ذلك تجدد قبره بحالة جيدة.

عندما يدخل الإنسان كنيسة القيامة، فإن القبر المقدس هو ما يرغب برؤيته في الحال، وأول شيء يراه بالفعل. والمكان التالي الذي يحن لرؤيته الموضع الذي صُلب فيه المخلص، لكنهم يعرضونه في آخر الزيارة، فهذا ذروة الاعتزاز هنا. يقف الإنسان بوقار غارقا في التفكير أمام القبر الصغير للمخلص. يصعب أن يكون في حالة مغامرة في مكان كهذا. لكنه لا يملك أدنى قدر من القناعة أن الرب يرقد هنا، لذا تفسد هذه الفكرة ما يتملكه من اهتمام إلى حد بعيد.

ينظر إلى المكان الذي وقفت فيه مريم، في مكان آخر من الكنيسة، وإلى حيث وقف يوحنا، ومريم المجدلية، وحيث سخر الرعاع من الرب، وحيث جلس الملك، وحيث عُثر على إكليل الشوك، وعلى الصليب الأصلي، وحيث ظهر بعد قيامته. ينظر إلى كل هذه الأماكن باهتمام، وفي الوقت نفسه بالفكرة التي راودته عندما وقف أمام القبر المقدس، فهي ليست أشياء حقيقية، بل أماكن مقدسة متخيلة صنعها الرهبان. لكن مكان الصليب يؤثر عليه بطريقة مختلفة، إذ يعتقد بصدق أنه يرى المكان الذي فقد فيه المخلص حياته.

يتذكر أن يسوع كان معروفا على نطاق واسع قبل قدومه إلى القدس، يعرف أن شهرته جابت الآفاق، وأن الجماهير سارت خلفه، أن دخوله إلى المدينة حرك المشاعر، وأنه استقبل بحفاوة بالغة، ولا يستطيع تجاهل حقيقة أن الكثير من الناس في القدس كانوا على قناعة عندما تعرّض للصليب أنه الابن

الحقيقي للرب. وقد كان إعدام شخصية كهذه على الملا كافيا بحد ذاته لجعل المكان الذي شهد عملية الإعدام بارزا ومعروفا على مدار قرون. علاوة على العاصفة، الظلام، والزلزال، تمزيق ستار المعبد، ومشي الموتى قبل الأوان، أشياء جرى تكييفها لترسيخ الإعدام ومشهده في ذاكرة الشهود، وحتى أكثرهم لا مبالاة. يروي الآباء لابنائهم الحادثة الغريبة؛ ويشيرون إلى المكان، ينقل الأبناء القصة إلى أبنائهم، وهكذا تمر فترة ثلاثة قرون بسهولة.

[هذه ليست فكرتي، بل فكرة السيد برام، وهي مليئة بالشعور الطيب، وقد استعرتها من كتابه «خيمة الحياة» - م.ت.]

في ذلك الوقت جاءت هيلانة وبنت كنيسة في مكان الجمجمة إحياء لذكرى موت يسوع ودفنه، وللحفاظ على المكان المقدس في ذاكرة البشر فمُنذ ذلك الوقت توجد كنيسة هناك. يصعب القول باحتمال وجود خطأ في تحديد مكان الصلب، أما مكان الدفن، فإن أقل من ستة أشخاص عرفوا أين دُفن المخلص، وعملية الدفن ليست بالحدث المروع في نهاية الأمر، لذا ربما يُغفر لنا إذا لم نصدق حكاية القبر المقدس، وصدقنا مكان الصلب. بعد خمسمائة عام من الآن لن يبقى أثر لنصب معركة بنكر هيل، لكن أميركا ستعرف أين وقعت المعركة، وأين سقط وارين.

كان صلب المسيح حدثا بالغ الوضوح في القدس، وتلة الجمجمة أصبحت ذائعة الصيت بفضلها، وإلى حد لا يمكن تجاهله بعد الفترة القصيرة البالغة ثلاثمائة عام. صعدت درج الكنيسة المؤدي إلى القبة الصغيرة المسوّرة، ونظرت إلى حيث انتصب الصليب الأصلي ذات يوم، بقدر من الاستفراق أكثر مما شعرت في أوقات أخرى. ولم استطع تصديق أن الحفر الثلاث الصغيرة في أعلى الصخرة هي الحفر الأصلية التي قامت عليها الصلبان، ومع ذلك شعرت بنوع من القناعة أن تلك الصلبان كانت بالقرب من المكان الذي تحتله الآن، وأن بضعة أقدام من الفرق قليلة الأهمية.

عندما يقف الإنسان في المكان الذي شهد صلب المخلص، لا ينجو من التفكير أن يسوع لم يُصلب في كنيسة كاثوليكية، ويُذكر نفسه بين الفينة والأخرى أن ذلك الحدث الكبير وقع في الهواء الطلق، وليس في حجرة كثيفة تبدد ظللمتها الشموع في زاوية من كنيسة واسعة، حجرة في أعلى الدرج، مزينة بذوق مقيم.

هناك حفرة دائرية في الأرضية الرخامية، تحت مذبح رخامي كالمائدة، تماثل حفرة تحتها، الحفرة التي انتصب فيها الصليب الأصلي. وأزل ما يفعله الإنسان الانحناء، وتناول شمعة لتفحص الحفرة عن قرب. يفعل هذه المعاناة الغريبة بقدر من الرزانة، لا يمكن فهمه أو قياسه من جانب شخص لم ير هذه العملية. بعدها يرفع الشمعة أمام صورة نغيسة للمخلص، محفورة على لوح غير نظيف من الذهب، يشع الماس فيها ويرق بطريقة مدهشة، وهي معلقة فوق الحفرة، فتتحول رزائنه إلى إعجاب صريح. ثم ينهض ليرى أمام ناظره الشخص المشغولة بعناية للمخلص واللصين مرفوعة على صلبانها خلف المذبح، يشع معدنها اللامع بالوان كثيرة، ثم يحول بصره على الفور إلى الشخصوس القريبة

منهم، مريم العذراء، ومريم المجدلية، وبعدها إلى الصدع الذي أحدثه الزلزال في الصخر وقت الصلب، وهو امتداد لما رآه من قبل على جدار إحدى المغارات في الطابق الأسفل، وبعدها إلى خزانة تضم تماثلاً للعذراء، ويدهش من الجواهر والحلي الثمينة المعلقة عليه، كأنها كساء يكاد يحجبه عن الأعين. البهرجة والزخارف السقيمة الذوق في كنيسة الروم تصدم العين، وترغم الإنسان على تذكر أن هذا مكان الصلب، جبل الجمجمة. وآخر ما يراه هو أول ما رآه - المكان الذي انتصب فيه الصليب الأصلي. يشده هذا الأمر إلى تلك البقعة، ويحضه على النظر المرة تلو الأخرى، بعدما أشبع حب الاستطلاع لديه، وفقد الاهتمام بالأشياء الأخرى ذات الصلة بالمكان. لذلك، اختتم هذا الفصل عن كنسية القيامة - أكثر البقع قداسة في العالم لملايين وملايين من النساء والرجال والأطفال، النبلاء والعوام، الأحرار والأرقاء. فهي منذ بداية تاريخها، والتداعيات الهائلة المرتبطة بها، أكثر الصروح شهرة في عالم المسيحية. ومع كل أشكال الاستعراض التافهة التي تضمها، ومختلف الأنواع غير الثلاثة من الدجل، إلا أنها ما زالت جليلة، مبدلة، ومهيبة - فقد مات إله هناك. وابتلت مزاراتها بدموع الحجاج من أقصى أنحاء الأرض، على مدار ألف وخمسمائة عام. ولمدة تزيد عن قرنين، بدد أكثر الفرسان، الذين امتهنوا حرفة السيف، نبلا حياتهم في كفاح للحصول عليها، في حرب كلّفت ملايين من الثروات، وانهارا من الدم. حرب نشبت بين امتين متنافستين تدعي كلتاها الحق المطلق لوضع قبة جديدة عليها. التاريخ مشبع بكنسية القيامة القديمة هذه - مشبع بالدم المسفوك الناجم عن تبجيل الناس واحترامهم للممشى الأخير للمعتدل الرقيق الوديع الكريم، أمير السلام.

ترجمة : حسن خضر

ما هي الفلسفة، وكيف ترمي الفلسفة إلى التمتع؟

تقديم

تحتضن الفلسفة، الباحثة عن حقيقة الحقيقة، رتلًا من الأسماء المهيبة الممتدة من أرسطو إلى هايدغر. بيد أن الأسماء الكثيرة لم تقبض على الحقيقة المنشودة، تاركة الفلسفة معلقة في فضاء مختلط التعاريف، حيث الفلسفة بحث عن معنى الوجود وتعبير عن محبة الحكمة وحوار مع الأسئلة الخالدة المحدثّة عن الموت والزمن والعدم والأمتناهي... ولن يكون مآل الشعر مختلفًا عن مآل الحقيقة الكلية التي قصدها الفلسفة، فظل الشعر حيث كان وأغدقت عليه الفلسفة تعاريف كثيرة، فهو: القول المتحرّر من المألوف، الوقوف على تخوم مجهول، العبور من المعنى العقلي إلى معنى الحدس والبصيرة، حديث الغياب وإشارة إلى غائب أبدي... وسواء كان للتعاريف معنى أم كانت كلمات متراففة ضغيلة المعنى، فهي تنتهي إلى قولين: الشعر لا يُعرّف، والشعر لا يُختزل إلى غيره. وصعوبة التعريف عمده بتعاريف كثيرة وتجعله يتعرّف بمن قاله، ورفضه الاختزال إلى غيره يملئ عليه أن يتمسك بحقيقته لا بتلك التي تنسبها الفلسفة إليه. يصدر الشعر، ربما، عن المواضيع التي تُقال شعراً: الحب، الموت، قلق الإنسان أمام الوجود. وأبدية المواضيع هذه تجعل الشعر خالداً، لا تستدعيه حضارة معينة ولا تصرفه حضارة مغايرة. ولعل القلق، الذي لا يستبين ولا يحتجب، هذا هو الذي يقيم وشائج، غامضة أو واضحة، بين الشعر والدين، وبين المجهول وتجدد الكلام.

هذه المقالات، التي ترى إلى الشعر في مرآة الفلسفة، لا تضع الشعر في تعريف واضح أو مجزوء، بقدر ما تتيح للقارئ أن يتأمل معنى الشعر، وأن يلمح حيرة الفلسفة أمام السؤال الشعري، وبخاصة أنها تحيل إلى أسماء ذات مكانة مرموقة في الثقافة الأوروبية الراهنة. هنري ميشونيك يبحث، منذ أكثر من ثلاثين عاماً، في قضايا الشعرية واللغة والفلسفة الجمالية.

والآن باديو أحد أكثر الفلاسفة اجتهاداً ولمعناً، إضافة إلى كتابه الشهير «الوجود والحَدَث»، كتب الرواية والمسرحية وكتابة مختلطة تمتزج فيها السياسة بالفلسفة ويعلم الجمال، والأسماء الأخرى لا تقل أهمية.

الكرمل

شاعرية الشعر والفلسفة

مقابلة مع هنري ميشونيك

أجروها : جان باتريك كورتوا

■ جان باتريك كورتوا - إذا ما أخذنا مجمل أعمالك نجد أن الرابطة بين الأدب والفلسفة تتضمن، في نظرك، ثلاثة أمور في الوقت نفسه: تاريخاً وبعض العلاقات التاريخية، والقضايا التي يطرحها نظام هذه العلاقة بالذات، وأخيراً التضمن المتبادل للفلسفة في الأدب وللأدب في الفلسفة.

■ هنري ميشونيك - أعتقد أنني عملت على هذا السؤال من دون أن أدري. فقد كان إلى حد ما، الموضوع الرئيس لكتاب نشرته عام ١٩٧٥ بعنوان «الدلالة والقصيدة». وفيه درست ما بين الدلالة والقصيدة من نزاع، ويجب هنا أن نرى في القصيدة كل ما كنت لا أعرف وقتها بعد أنني أضعه فيها، لكنني أضعه اليوم وأنا واع تماماً لذلك، أقصد معنى اللغة - وأقول «معنى اللغة» بالشكل الذي نقول فيه اليوم معنى السمع. إن ما يعالجه نقاش الدلالة والقصيدة هو تلك الرابطة الملازمة لكل تاريخ فكر اللغة في الغرب، الرابطة بين المتواصل والمتقطع، أي بين فكرة الدلالة من جهة، وفكرة علاقة الجسد باللغة من جهة ثانية. قال العالم اللغوي هامبولدت بالتفاعلية، لكن هذا المفهوم تعرض باستمرار للتشويه والتبسيط، كما لو كان يعني أن الفكر تحتمه اللغة. والفيلسوف الوحيد الذي ذهب حتى القول بارتباط بين اللغة والفكر - ارتباط قليل الحتمية - هو «هايدغر»، الذي يرى أن اللغة الألمانية هي لغة الفلسفة. أي أن ثمة استئثاراً للفلسفة من قبل اللغة الألمانية، التي تبدو بدورها الوريثة الوحيدة للغة الإغريقية. وقد روى لي «فيكتور فارياس» الذي عمل كمساعد لهايدغر أن الفيلسوف سأل ذات يوم عن اللغة التي يتكلمها أطفاله، وعندما عرف أنها الإسبانية قال: «يا للأسف، لن يكون بوسعهم بلوغ الفلسفة...».

إذا عدنا إلى نقاش الدلالة والشعر، يمكنني القول إن هذا النقاش يختزل كل مشكلة العلاقة بين اللغة والفكر. فإن نظرنا إلى هذه العلاقة بمنظار الانقطاع، ندرك المسألة وقتها في صلب تقليد محترم منذ الإغريق، وفي فلسفة للغة، ترى انقطاع اللغة: يكفي أن ننظر إلى معجم ما نرى أن الكلمات منقطعة عن بعضها، بل أن ثمة انقطاعاً في داخل الكلمة نفسها، وتنافراً (عدم تجانس) جذرياً بين الدال والدلول، ما خلا بعض الحالات النادرة التي نجد فيها تجانساً قائماً على التقليد حيث يعتقد أن

اللغة تعيد بناء علاقة استمرار بين المعنى والشكل، كذلك العلاقة القائمة بين الروح والجسد. وفي هذا الصدد يمكننا أيضاً التذكير برمزية الاصوات، رغم هامشية هذه المسألة. لكن كل هذه الأمور لا تهم في الحقيقة إلا التصور الشكلي للشعر بينما هي لا تهم مطلقاً الممارسة الأعلى للفكر، أي الفلسفة. إذا أخذنا مفهوم تاريخ الفكر بعين الاعتبار نجد أن هناك تكراراً لحضور اللغة في فكر الفلاسفة. فهناك فلسفة للغة لدى الفلاسفة قبل سقراط، كما أن لدى سقراط فلسفة للغة لا يستهان بها. وبمقدورنا القول إن أفلاطون يتصل إلى حد ما من القضية، حيث أن سقراط يرى في كتاب «الكراتيل» طريقة لعدم حسم الخلاف بين كراتيل وهيرموجين. بل من الممكن أن نقرا «الكراتيل» كوثيقة فصل بين فكر اللغة ونظرية المعرفة. ويرتكس أرسطو على هذا الفعل النظري لأفلاطون، تماماً كما ارتكس عندما حوّل أفلاطون المفهوم الإيوني عن الإيقاع، وهو مفهوم مرتبط بالاستمرار، إلى مفهوم مرتبط بالانقطاع. ويتبدى ارتكاس أرسطو بإقامته، إن لم أكن مخطئاً، صلة ارتباط متبادل بين الخطابة والأخلاق والشاعرية والسياسة. إن ما يدهشني في هذا المضمار أنه توجد في كتاب «الأخلاق في نيكوماك» اقتراحات أساسية حول الشاعرية ليست موجودة في المبحث الذي خصصه أرسطو بكامله للشعر. وقد وجدت عندما أعدت قراءة هذا المبحث أن أرسطو يبدأ منذ السطور الأولى بمفارقة وذلك عندما يقول إن موضوع الشعر ذاته ليس الاختلاف بين ما هو مُصاغ حسب القروض وما هو عكس ذلك (أي الشعر والنثر)، وكذلك ليس الاختلاف بين الأجناس، وإنما هو ذاك الشيء الذي «ما زال مجهولاً حتى الآن». وما زال كذلك حتى يومنا هذا.

وإذا ما استرجعنا مجمل أعمال أرسطو، فإن ما نراه هو عدم الانفصال، بل الارتباط المتبادل بين نظرية اللغة، والخطابة، والأخلاق والسياسة. وأنا أحاول، في مشروعي الفكري الخاص، أن أجد اليوم، بلغتي الخاصة واعتماداً على تاريخنا، الوحدة بين تلك العناصر الأربع بشكل يجعل العنصر الواحد منها يغير العناصر الثلاثة الأخرى ويتغير بتأثيرها.

■ طرح سؤالي الأول حول العلاقة بين الأدب والفلسفة فأجبتني برأي حول اللغة والفلسفة، أو الشعر والفلسفة، ولهذا الأمر دلالاته البالغة. ما الذي يقدمه الشعر بشكل خاص للعلاقة بين الأدب والفلسفة، بين اللغة والفلسفة؟

■ سأتناول كلمة قصيدة بمعناها الواسع الذي يتجاوز المعنى الشائع. فالقصيدة بالنسبة لي هي ما يجسد التواصل بين الجسد واللغة، وهذا ما يفترض وجود كلام معنى، أي دلالية للنثر والإيقاع في آن واحد. إن ما أسميه قصيدة يطير عبر كل ما هو أدب. وهذا ما يدعوني لإبراز اختلاف بين القصيدة وبين ما ندعوه شعراً. مما لا شك فيه أن ثمة معانٍ مختلفة لكلمة شعر: فهناك معنى مؤصل ينبثق من أصل الكلمة باللغة اليونانية والذي يعني خلق، وهذا ما يستتبع شيئاً من التقديس، من الاحتفالية - احتفالية بالعالم تقود إلى احتفالية الشعر بذاته. وهناك معنى يلتبس مع الانفعال الشعري. وهناك معنى يرتبط بالخزون فنقول الشعر الفرنسي، والشعر الأسباني، وشعر القرون الوسطى، والشعر في القرن السادس عشر، إلخ... تمكن معرفة الشعر بالتجربة لكنه في الوقت نفسه تستحيل معرفته تماماً. وهو يلعب، بشكل خاص، دور المثال الممكن تقليده. لكن، في كل مرة يستيق الشعر فيها

القصيدة، يلعب دور مثالها الواجب عليها احتذاؤه، يقتل الشعر القصيدة، نظراً لأن القصيدة المزمع صياغتها - كما هي الحال لأي عمل فني بالنسبة للفن - تجاهه معضلة كبرى تتلخص في التخلص من الفن. فالفن هو في الدرجة الأولى ما يشغل دارسي تاريخ الفن، أو مقتني الأعمال الفنية، أو الهواة، بينما الفنان - إذا ما تطلع للفن - ينتج عملاً لن يكون عملاً له هو وإنما «عمل الفن» حسب تعريف جيرار جينيت. والمعضلة هي هنا في قضية موضوع القصيدة.

للقصيدة حيوية خاصة بها. والحيوية التي تخلقها القصيدة هي الشعر. لكن بمعنى آخر. فالشعر هذا يتعد عن الشعر بمعنييه التخزيني والتأصيلي.

إن كان لكل قصيدة حيويتها المتميزة، فإن ثمة معنى أخيراً لا بد من إبرازه: وهو معنى الشعر كمقولة كلية للغة، وهذا ما يستدعي التفكير في موضوع القصيدة كموضوع خاص.

■ تعرف القصيدة في عمل جديد لك بأنها «إنتاج ونجاج لفكر شعري». هذا يفترض من البداية أن الفكر موجود في الشعر. لكن ألا يمكن لهذا الفكر الشعري الموجود كحيوية في القصيدة أن يعبر عنه فلسفياً؟

■ هذا يفترض أيضاً التمييز بين معانٍ مختلفة لما ندعوه فكراً. أنا أقول إن الشعر لا يكون إلا حيث يوجد تفكير شعري. والتفكير، في هذا السياق، يعني إبداع الفكر. وإبداع فكر، أي تحويل الذات إلى موضوع بواسطة فكر، أمر مختلف تماماً عن التفكير في فكر الآخرين، وهو بحد ذاته أمر مشروع تماماً، غير أنه لا يجوز الخلط بينه وبين المعنى الأول الذي أشرت إليه. ابتكار فكر يفترض شاعرية في التفكير.

■ تهتم ببعضك الحالي بالفيلسوف «سبينوزا». لماذا الاهتمام به وبكتاباته اللاتينية تحديداً؟

■ إن اهتمامي بسبينوزا قضية شخصية تماماً. تعود إلى ما كنت لا أعرف مسبقاً أنني سأجده عنده. والحقيقة أنني أجد نفسي في كتاباته - ولا أظنني أول من شعر ذلك، لكن هذا لا ينقص شيئاً من السعادة التي يمنحها هذا الشعور..

لقد كان عملي في ترجمة الكتاب المقدس نقطة انطلاق تفكيري في الإيقاع. ففي نصوص هذا الكتاب لا ينظم الإيقاع لا شعراً ولا نثراً، مما يجعل التفكير حسب المعارضة التي يقيمها الإغريق، الهلينيون، بين الشعر والنثر أمراً غير ممكن. لا وجود في الكتاب المقدس إلا للإيقاع. وهذا ما يعيدنا إلى المفهوم الإيموني عن هذه المسألة. وما يستتبع بالتالي تأثيراً مزدوجاً وغريباً. ذاك لأننا بدءاً من هذا المثل الكلي للإيقاع في النص المقدس، وبدءاً منه فقط نستطيع الرجوع إلى هيراكليطس وذيمقريطس، ولأننا، من جهة أخرى، بدءاً من التجارب الشعرية المعاصرة، وبدءاً منها فقط، نستطيع أن نجد الإيقاع كناظم للنص المقدس. وهذه هي النقطة التي انطلق منها للتفكير في التواصل، وهذه هي أيضاً النقطة التي لا بد أن ألتقي عندها بفكر سبينوزا، أي أن ألتقي بعملية التماس الوحي بين الانفعال البدئي والمعنى المحمّد.

لقد كانت الشرارة الأولى والبحرانية لأبحاثي ملاحظة لمختص يؤكد فيها أن سبينوزا يكتب باللاتينية لأنه لا يملك أية لغة. وأنا لم أقرأ سبينوزا كفيلسوف وإنما قرأته قراءة شاعرية. وأنا لا أدعي

أي شيء آخر سوى أنني قرأت الفلسفة كشاعر. وهذا يتطلب رؤية النصوص بنسخها الأصلية، بشكل الخط وطريقة التنقيط المتبعين في ذلك العصر، مبعدين كل ما تحمله عملينا تحديث الترفيم والطباعة من تزوير. فهناك صياغة للفكر بصرية وسمعية والناس في القرن الثامن عشر كانوا يتقنون هذه الصياغة جيداً، حيث أن الموسوعة تذكر أن الترفيم عملية تتعلق بالنفس.

■ ما هي مكانة اللغة لدى سبينوزا؟

■ لم يتم بحث هذه المكانة تماماً، وإلا لكتنا عرفنا بها. وهذا ما دفعني للتدكير بالإيقاع في النصوص المقدسة، نقطة انطلاقي الأولى. ليس للإيقاع أية علاقة مع المسائل التي يطرحها سبينوزا في مبحث الدين والسياسة حيث يقف الفيلسوف ضد عبدة النص، ضد المتدينين، ويطرح أسس حرية التفكير. فكرة المتواصل هي النقطة التي أنطلق منها في دراستي. وأثناء عملي على الجزء الخامس من كتاب الاخلاق، الذي حللته مقطعاً مقطعاً، وجدت أشياء يمكنها المساهمة في تبيان أن ابتكار فكير يتم في لغة ويشكل إلى حد ما قصيدة فكرية.

ملاحظتي أن لسبينوزا كتابة خاصة بفكره جعلتني احتاط في عملي. وكنت أخشى أن أكون مخطئاً، أن أعتبر شعراً ما هو مجرد بلاغة. ولذلك أخذت كتابتي «الأورغانون الجديد» لفرنسيس باكون و«تأملات» لديكارت، وتبين لي مباشرة أن اللاتينية التي كتبها ليست أبداً لاتينية سبينوزا. ففي القرن السابع عشر لم تكن اللاتينية لغة العلماء فقط. وإذا ما تناولنا حالة باكون وديكارت ولينينز وسبينوزا وهي شخصيات هامة صاغت فلسفتها باللاتينية، سنجد أنفسنا دون ريب أمام السؤال التالي: ما هي العلاقة بين لغة ما وفكر ما؟ وعندها سنجد أن أولئك المفكرين لم يتعاملوا مع اللغة اللاتينية أبداً بنفس الطريقة. ففي لاتينية سبينوزا مثلاً تكتسب ظروف الوصل وظيفة خاصة غالبية كلياً عن لاتينية باكون وديكارت. كذلك تلعب صيغة النفي دوراً هاماً جداً في الأورغانون الجديد في حين أنها تغيب تماماً عن إيجابية الجمل التوكيدية عند ديكارت. أما ظروف الوصل فإن سبينوزا هو الوحيد الذي يعيد لها قيمة البناء للمجهول الموجود حتماً في أصل اللغة.

■ تلاحظ في هذا العمل غير المنشور بعد أن مجموع ظروف الربط التي يلجأ إليها سبينوزا، تظهر دائماً في استخدامات ترتبط بالسياق عبر صيغة المتفعل أو المبني للمجهول. وتضيف أنه على الرغم من صيغة المتفعل هذه، فإن المعنى هو معنى فاعل.

■ ذلك أن هناك نوعين من صيغة المتفعل. هناك المتفعل الخاضع للفعل. هناك نقول مثلاً: مضروب. وهناك منفعل آخر أكثر استعمالاً لدى سبينوزا، هو المتعلق بأفعال الارتباط. وهي، بمعنى آخر، فعاليات فكرية. مما يخلق علاقة دلالية بين ظروف الربط والمنفعل، وهذا يتجاوز البلاغة، لأن البلاغة تصاغ تبعاً للغة، بينما كل شيء لدى سبينوزا مُصاغ تبعاً لخطاب. وهذا يضعنا بلا ريب أمام شاعرية أو أمام شخصنة خطاب.

■ تلاحظ أن هذه الصيغة المتفعلة وذاك المعنى الفاعل، هما ودال رابطة الموضوع بالجمهور. إن ما يدعشني في هذه الصياغة، هو التشويش، أو الهجين الحاصل بين قول شعري وفلسفي في صلب نشاط فكري.

■ تقول إنه هجين، وهذا ما قد يقلقني. ولكن إن فكرت ملياً أجد أنه مفهوم لا يخلو من الأهمية، فالواقع أن هذا ليس شعراً ولا فلسفة، ولا جمعهما في الآن ذاته...
■ هذا لا انتساب إلى هوية.

■ كما قال «ليفيناس» أثناء قضية «هايدغر»: «الفضاعة تدفع إلى التفكير...»، وثمة شيء من الفضاعة في الهجين. فهو مسخ برأسين: رأس قصيدة، وأخرى فلسفة.
الاحظ أن غالبية دارسي سبينوزا يتفقون على القول أن الذات غائبة لديه، وأن كل ما عنده موضوع. لكن يبدو لي أنه على العكس من ذلك تماماً، ثمة تضخم للذات لديه بواسطة اللغة والكتابة. تمدد للذات على مدى سمردية الفكر، على لا نهائية ما يمكن التفكير فيه. ليس الفرد ذاتاً لدى سبينوزا إلا إذا كان ذاتاً حرة التفكير.

■ حرة التفكير وحررة في عبرة اللاتينية؟

■ ينتمى ابتكار الفكر عند سبينوزا بقوة تحليلية تجعل كل كتاباته (بما فيها «مبحث القواعد العبرية» الذي لا يحظى عادة بالاهتمام) من فكر واحد. يملك سبينوزا كتابة مفاهيمه كما يملك مفاهيم كتابته. ولا شك أن دراسة الجذور التاريخية لموضوع فكره الخاص تظهر، في أكثر من موضع، كيف عبرن اللغة اللاتينية. لكننا أهملنا لوقت طويل كل اهتمام بالنظرية اللغوية السبينوزية، لذلك لم ننتبه إلى مظاهر العبرنة هذه. وهذا الموضوع بالذات هو ما أسعى لدراسته حالياً في كتاب بعنوان «سبينوزا في اللغة اليوم».

■ أريد في نهاية هذا اللقاء أن أسمع تعليقك على طرفة يذكرها «جان كوليروس» أحد معاصري سبينوزا، وكان راعياً للكنيسة اللوثرية في مدينة لاهاي. وهو يذكر فيها آخر أيام الفيلسوف فيقول: «كان يحرص غاية الحرص أن يضبط حساباته كل أسبوع، كي لا يصرف أبداً أكثر أو أقل مما يصرفه عادة في السنة. وقد حدث أن قال أكثر من مرة للساكين معه أنه مثل الأفعى التي تضع ذنبها في فمها راسمة دائرة كاملة، وكان يقصد من ذلك أنه لا يدخر شيئاً مما استطاع اكتسابه طوال العام. وكان يضيف أنه لم يكن يرغب في عدم الاضطرار...». من خلال صورة الاستكفاء الاقتصادي المنزلي هذه، وهذه المسلكية في الحياة ألا نجد أيضاً شكلاً من أشكال الإنكفاء الشديد على الذات، من حيث أنه في العلاقة مع الذات لا ضرورة للاضطرار ولا لأكثر مما هو كافي لأن نكون.

■ أجل، إنها صورة الأفعى، التي هي في الآن ذاته صورة اللانهائي.

الشعر كشرط للفلسفة

مقابلة مع آلان باديو

أجوبس الهقابلة شاول راسون

■ شارل رامون: في البداية ثمة سؤال عام عن العلاقات بين الفن والفلسفة. ففي كتابك والبحث الصغير لعلم اللا جمال، تقول إن «الفن بذاته منتجٌ للحقيقة، وإن اختزال الحقائق الفنية إلى ما عداها من حقائق (علمية أو سياسية أو غرامية) أمر غير ممكن، كما أنه من غير الممكن اختزال الفن كتفكير خاص وفريد إلى الفلسفة. ثم تنطلق من هذا إلى تصوير الفلسفة كأنها «قوادة للمواعيد مع الحقيقة» لتضيف: «وكما أن الجمال يكون في المرأة التي نلتقيها ولا يُطلب في القوادة التي ترتب موعد اللقاء، كذلك تكون الحقائق فنية أو علمية أو غرامية أو سياسية وليست أبداً فلسفية». أليس هذا الكلام مجرد إثارة وتحريض، أليس مجرد محاولة لنقص الأطروحات التقليدية عن الفن والحب والسياسة. وهي الإجماليات التي أعتبرت باستمرار حاملة لأوهام وأكاذيب أكثر مما هي حاملة لحقائق، بينما، على العكس من ذلك، اعتبرت الفلسفة نفسها الوحيدة القادرة على معرفة الحقائق؟

■ آلان باديو: لا شك أن العبارة بذاتها تحتوي على الكثير من الإثارة؛ بل أن فيها شيئاً من الغواية أيضاً. إذ يبدو كما لو أنني في الوقت الذي أتيت فيه نوعاً من الأفلاطونية الحديثة أقوم بقلب عنيف جداً لأفكار أفلاطون نفسه، وذلك من خلال وضعي للحقائق في كفة ما يبدو أنه وهمي وخذاع وعاطفي، ومجرّد، في الوقت نفسه، للحكمة الفلسفية من كل مقدرة على إنتاج الحقيقة. لا شك أن هناك شيئاً من التصنّع أو من المقابلة البلاغية في عبارتي. غير أنني، رغم ذلك، أذافع عن جديتها الداخلية: فأننا اظن أن جوهر الفلسفة هو، في الواقع، التساؤل، تحت تسميات مختلفة، عما هي الحقيقة؛ ويمكننا في الحقيقة استعادة العبارة القديمة التي تقول إن الفلسفة هي «البحث عن الحقيقة»: وهذا ما يعني تحديداً «البحث عن جوهر الحقيقة»، أي البحث عن الحقيقة الحقيقية، إن استطعنا قول ذلك. وأعتقد أن هناك صعوبة تواجه الفيلسوف منذ بدايات الفلسفة، وهي أنه يدرك أن ثمة أموراً موجودة كحقائق علمية: ولندكر هنا ما يعتبر مثلاً قاطعاً على ذلك. الفيلسوف يدرك أن برهان نظرية رياضية هو برهان نظرية رياضية: وسواء تدخل الفيلسوف أم لم يتدخل لا يغير في الأمر شيئاً. هناك إذن دائماً وعي بأن ثمة مواضع للحقائق (وأشدد على استعمال حقائق بالجمع) مستقلة أو منفصلة عن المسألة الفلسفية، وأن هذه المواضع تزداد أكثر فأكثر، وأن هذا لا يعيق قيام الفلسفة، من طرف آخر، بالتساؤل حول «ما هي الحقيقة»، أي ما هي الدلالة، المجانسة لفظاً أو غير المجانسة، التي تنتقل مع ما اصططلحنا على تعيينه كحقائق. وإذا ما انتقلنا إلى ميداني الحب والفن اظن أن علينا أن نحمل على محمل الجد الاقتناع أو الافتراض بأن هناك في الواقع حقائق لا يمكن التأكيد من

وجودها إلا في فلك الفن، كما أن هناك حقائق لا يمكن التأكيد من وجودها إلا في فلك الغرام. وعليه فأننا أصّر على صحة طرحي.

■ متجنباً في الوقت نفسه صياغة (علم جمال، استطيقا) كعلم للجميل مثلاً؟

■ أجل، لقد بدا لي دائماً أن علم الجمال (الاستطيقا) كعلم للجميل، أو كعلم منفصل عن الجميل، أو كفرع من الفلسفة، يركز دائماً على قول «أن ما يمكنني أن أعتبره حقيقياً عبر الجميل هو ما تقوله الفلسفة عن الجميل أو بصدد الجميل». يفهم علم الجمال إذن التوليف الفني كضرب من المقاربة مع أمر آخر يختلف عنه، ألا وهو الفضاء الفلسفي: ثمة إذن نوع من الترويض، من التطويع، لما يحمله الفن بواسطة علم الجمال الفلسفي هذا. هذا ما يدفعني لتفضيل الكلام عن علم الالجمال بدلاً من علم الجمال.

■ دعنا نعود إلى الشعر. لقد أقمت في كتابك المذكور معارضة بين «الإغريق» و«الحداثيين»، وتوضع لي تصريحاتك كما في كتاباتك أن المعارضة تاريخية، وتمثل قطعية زمنية. لكن ما هي تماماً وثوقية هذه القطعية؟ تمثل الحداثة عادة بالثنائية (رامبو - المارميه)، وبالسرعي (بيكيت). مع العلم أن الحداثة تبدأ حقيقة قبلهم: لماذا بدأت الحداثة الأدبية والشعرية متأخرة إلى هذا الحد (بين القرنين التاسع عشر والعشرين) بالمقارنة مع الحداثة الفلسفية التي بدأت هي في القرن السابع عشر، ثم هل هي حقاً حادثة؟

■ المسألة التي تطرحها مسألة خطيرة فعلاً، لأنها تنتمي إلى حيز حساس تتجابه فيه الزمنية التاريخية مع الفرضية المؤسسة، لما يمكن تسميته بالزمنية المجردة. وإذا تكلمنا بلغة مصطلحية نقول إنها اللحظة التي يحتك فيها التاريخي «historique» مع التاريخي «historiale». يبدو لي، في الواقع، أن مسألة الحداثة الفنية لا يجوز أن ترد دائماً إلى المعارضة (إغريق - حداثيين). وبكل الأحوال أنا لا أفهمها تماماً بهذا المعنى. زد على ذلك أنها ليست معارضة (إغريقية - حداثية)، لأنني في هذه الحالة ساقبل كما درجت العادة حتى الآن، بالقطعية الغاليلية. اعتقد أن المعارضة في ما ندعوه عادة بالحداثة، وبشكل خاص الحداثة الفنية، والمعارضة في داخل الفن الذي يكون في البداية أكثر شاعرية، هي بين الحديث والكلاسيكي، والكلاسيكي شيء آخر غير الإغريق، إلا إذا قبلنا أن في الكلاسيكي ما هو نموذج للإغريقي. المعارضة تقوم إذن بين الفن كإنتاج أو كمادية من جهة، وبين ما يدل في هذا الفن نفسه على الفن كرهان وكمضمون. بشكل آخر، الحداثة هي علاقة بين فن ونظرية عن الفن، بافتراض أن النظرية عن الفن متضمنة في الفن نفسه. وهذا، من جهة، يعارض تماماً النظرة الكلاسيكية للعمل الفني كتكوين بليغ محكوم بأن ينال الإعجاب، ويشبه، من جهة أخرى، وعياً للفن ذاته بذاته، غير أنه وعياً مضطرب إلى حد ما، وربما كان وعياً هستيرياً مهتماً ما نسميه بالحداثة. هذا ما يجعلني أتفق مع الفرضية الشائعة التي ترى أن الحداثة في الشعر، وفي اللغة الفرنسية تحديداً، تبدأ مع «بودلير»، الأمر الذي رحب به (هوغو)، وقد كان بمعنى ما كلاسيكياً ما

بعد - كلاسيكي، بقوله «لقد ابتكرت قشعريرة جديدة»: الحديث، هو هذه القشعريرة الجديدة.

■ لكنك لا تشير أبداً إلى أشعار (هوغو)، وكذلك لا تذكر إلا لماماً شعر (لافونتين) في حين نراك تهتم بالقصيدة العلمانية لدى (لو كريس): لماذا لم تشرك (لافونتين) في هذه الحداثة؟

■ لا يمكنني إلا أن أرجع ذلك إلى عنصر ذاتي، مزاجي، اعتباطي، وربما أيضاً إلى أمر آخر سبق أن ذكرته، وهو الطريقة التي يوجه أو يقود بها نوع محدد من القصائد الفيلسوف في تاملاته. أنا أعجب وأعشق وأغنى واحفظ عن ظهر قلب أشعار (هوغو) و(لافونتين). حتى أن إحدى رواياتي (هدوء كلي على الدنيا) تقتبس بنيتها من رواية «البؤساء». لنقل إن أساس ذلك ينهض على وضع شاعري أقتع بالأكون فيه سوى ذلك الذي يتلقى ويقدر ويتذوق الحقيقة الكامنة في القصائد المختارة، وعلى ما أستطيع أن أفعله بالشعراء الآخرين، أثناء صياغة المقولات الفلسفية نفسها: وهذا ما أسميه الشعر في خدمة الفلسفة، وهو ما لا يشكل مطلقاً وضعاً عادياً، طبيعياً له، فالشعر لم يبدع لهذه الغاية، لكن ربما كان بعض الشعر الحديث مهياً لهذا الوضع أكثر من غيره.

■ نصل إلى بعض الأفكار الواردة في كتابك «شروط». فأنت تكتب عن (رامبو) قائلاً «النثر يدلّس الحضور»، وترتبط بشكل واضح بين (رامبو) والشعر، وبين (بيكيت) والنثر. أي اختلاف تقيم بين الشعر والنثر؟

■ سأجيب عن سؤالك إجابة غامضة لكنني أعتقد أنها صحيحة في العمق. فيما يخص التمييز بين الشعر والنثر، يمكننا أن نسوق حالات لا تُحصى لا يمكن معها لأي معيار أن يساعدنا على الحكم بشكل مطلق، إن كان النص شعراً أو نثراً. ومن جهة أخرى لا أظن أن بالإمكان مقارنة نص مكتوب أو منطوق مقارنة فكرية صالحة دون استخدام المعارضة بين النثر والشعر. يبدو لي أن لهذه المعارضة ما يشبه الوضع المتعالي: فهي ضرورية دائماً لتنظيم علاقتنا بما هو مكتوب أو منطوق، وهي في الوقت نفسه ليست محددة بما فيه الكفاية لنستطيع أن نصنف، حالة بعالة وبشكل دائم وحسب المعايير المطروحة، النصوص بين الشعري والنثري؛ مما يستوجب بالفعل مجموعة من التعابير الوسيطة. لقد سبق أن قلت أثناء حديث لي عن (بيكيت) إن نصوصه النثرية الأخيرة تكاد تكون نتيجة لقصيدة تعصى على التكوّن، وعلى العكس من ذلك، يمكنني أن أميّز في عمل (مالارميه) «بعد-ظهر إله ريفي» مقاطع يمكنني القول إن الشاعر جعلها متعمداً قريبة من النثر؛ ونجد أيضاً لدى (رامبو) أن مسألة العلاقة بين النثري والشعري مسألة جوهرية، وهي جوهر الاختلاف بين عملية «الإشرافات» و«فصل في الجحيم». أعتقد أن لا مهرب من طرح نقاش الشعر والنثر؛ حتى لو لم يكن ثمة مميزات جماعية أو خصائص مؤكدة. يجب الحفاظ على معارضة بين النثر والشعر، ويجب أيضاً القبول بأن ثمة ما لا يمكن وضع اليد عليه في هذه المعارضة، شيء يمكن القول أخيراً إنه دوري إلى حد ما.

■ تقول إن القصيدة «تشرط» الفلسفة وتسيء إليها: أيمنكك شرح المقصود من «شرط»

هنا؟

■ يمكن تناول هذا المصطلح بطريقتين. الأولى هي تلك التي انطلقنا منها منذ قليل: وفيها ندعو «شروط الفلسفة» منظومة الحقائق الإقليمية الخاصة التي نحاول الفلسفة انطلاقاً منها، أو بصدها تصور مقولة شاملة عن الحقيقة. بهذا المعنى، تكون حالة الرياضيات والفيزياء من نفس الزمن مثلاً، مشروطة بطريقة لا لبس فيها بفلسفة: ليس بشكل داخلي تماماً ولا بشكل لا مبالي؛ وهكذا فقضية المقولات المتناصلة في الفلسفة مشروطة بالتوصل إلى معارف، وعمليات، وإنتاج حقائق، يطلق عليها اسم علم أو رياضيات. يعني «الشرط» في العمق أننا إذا قبلنا بأن الفلسفة هي دائماً تشكيل مقولة خاصة لوهم الحقيقة، فإنها دوماً مشروطة بالحقائق الإقليمية لزمانها: أي تلك الحقائق التي لها من هيئة الجديد ما يكفي لتشكّل استفزازاً وربما «انتهاكاً» للتركيبة الفلسفية: إن إعادة اكتشاف الرياضيات الأرخميدسية في القرنين السادس عشر والسابع عشر والتطورات الكبرى التي أصابت علم الفلك، وما كان لها من تأثير كبير على تركيبة العلوم، وبشكل خاص على المقولات الكبرى كمقولة اللانهاية ومقولة جوهر المادة ومقولة السببية: كل هذا يسمح بقول ما هو «الشرط».

لقد أكد أفلاطون وديكارت وسبينوزا وكانط وفلاسفة آخرون لا يقلون عنهم اختلافاً، وكل على طريقته، أنه لولا اكتشاف الرياضيات لما نهى للفلسفة نفسها أن توجد؛ أي أنهم يدركون شرط الفلسفة بالمعنى الحصري للكلمة أي «شرط الوجود».

من زاوية أخرى يمكننا القول إن الشرط، أي شرط، (وهنا ندخل في المقولات الأنطولوجية)، يتعمق في العمق كالأفق الحدوثي لفلسفة ما. ما الذي يصيب الفكر حتى تنبثق أسئلة حديثة، وينبعث قلق لم يُعرف من قبل، لثُرم على إجراءات وإصلاحات وتغييرات جديدة؟ وهذا ما يؤدي إلى حرمان الفلسفة من كل أمل بأن تبقى ساكنة وختامية. لأن شكل النشاط الفكري ذاته يطرح أحداثاً، وانقطاعات ووحداث متقطعة وأشياء مستحدثة، لا يمكن حسابها أو توقعها. ما هي تلك الأحداث التي تقوم الفلسفة تحت شروطها بإنتاج حدائنها الخاصة؟ هنا، اعتقد أن القصيدة، النشاط الفني بما يفترضه من حساسية وبما له من أثر خاص فاعل على الذاتية للمفكرة، يكتسب وضع الشرط. إن في كلمة «شرط» ما يكفي من الحيادية حتى لا ترسم حدود ميدان فعاليتها، أو رموزها. الشرط لا يعني بالضرورة علاقة سببية: واعتقد أن الشعر، وبخاصة القصيدة المساوية، هما شرطان للفلسفة الأفلاطونية، حتى لو كانت النتيجة الجزئية لهذا الشرط النفي والطرده والمحاكة، ولا شيء أكثر تشريعاً للفلسفة الأفلاطونية من وجود الشعر، وأفلاطون بالمناسبة لا يكف عن الكلام عن هذه المسألة، ويعتبرها من أكثر المسائل أهمية.

■ مفهومك عن الشعر وعن الحقائق الشعرية يتلخص بفكرة أن «الحقيقة ليست أكثر من ثقب في المعنى»: وكل تحليلاتك لأشعار (مالارمي) و(بكيت) و(رامبو) وهي تحليلات تختلف في موضوعاتها لكنها تتلاقى في نتائجها، تتفق في العمق مع فكرة أن الشعر هو فن تقديم شيء «لا يُقدّم»، أو تقديم الغياب ذاته، أو تقديم ما لا يمكن تقديمه، وبأشكال مختلفة: وهذا ما يمنعه،

إذا ما أردنا استخدام كلماتك ذاتها، من أن يكون وضعاً يجعله شبيهاً بحدث. لكن، انطلاقاً من وجهة النظر هذه، هل يبقى أي اختلاف بين الشعر والفلسفة - أقصد فلسفة آلان باديو بالطبع؟ وبمعنى آخر، إذا كانت نظرية الكائن والحدث تقوم على استخلاص بنية أنطولوجية. ومن ثم إظهارها بالمقارنة مع وضع أن الشعر الذي يهمل يقوم بالشيء نفسه، فهل يبقى في العمق أية إمكانية لفصل المادتين. وإذا فقدت هذه الإمكانية فما هي العلاقات القائمة بين ذينك الشاطئين؟

■ بالنسبة لي أنا لا أحصر الشعر في اعتبارات صارمة كهذه، حتى لو كانت هذه الاعتبارات مثالية لتوصيف شعر كشعر (مالارميه) مثلاً، أو لما تحمله قصائد مالارميه من وعي بذاتها، ولتوصيف بعض مظاهر شعر (رامبو). ولا تنسى أن لي نظرية خاصة في مقارنة هذين الشاعرين تختلف عما أقوله في الشعر بشكل عام؛ فاطروحة «عصر الشاعر»: أي أنه كانت هناك مرحلة، هي لاعتبارات عديدة المرحلة التي دُعيت بالحادثة، بدا الشعر فيها منشغلاً بأسئلة كانت تقليدياً من اختصاص الفلسفة؛ وتبدأ هذه المرحلة مع الرسالة الشبيهة بالنبوة التي ادّعاها الشعراء الرومانسيون لأنفسهم، وفي مقدمتهم (هوغو)، وتتمتد حتى الأطروحة المجاملة للفلسفة الهيدغرية التي تقول بأن الشاعر هو القرنين الفطري للمفكر. نرى بوضوح إذن أن ثمة مرحلة تاريخية يقول فيها المغرضون إن الشعر أخذته الغلواء، وبكل حال، يتكلم الشعر عن الشعر بتعابير مغالية نسبياً ليقول ما للشعر من قدرات. لقد دعوت هذه المرحلة «عصر الشعراء»، وفيها، يكون سؤالك مناسباً تماماً: إن السؤال عما يميز بشكل دقيق طموحات الفلسفة أو التأمل عن طموحات الشعر سؤالٌ صعبٌ لا يمكن البت فيه، وبالمناسبة يدخل الشعر أكثر فأكثر في ما يشبه النزاع مع الفلسفة أو ما يشبه المواكبة، بينما نجد في المقابل فلسفة كاملة تطرح نفسها كما لو كانت مصادرة شعرية، أو كما لو كانت محاكاة شعرية: إنه لمن المدهش حقاً أن موضوع الفيلسوف الفنان أو الفيلسوف الشاعر هذا، قد لقي صدى كبيراً، لدى (نيتشه). حسب تعريفي، يمكن تسمية هذا بالعصر، غير أن الالتباس التحقيقي ليس ضرورياً، لأن التعريف الأكثر شمولاً للشعر، هو، في العمق، ما يهتم به في المحسوس، أي قدرته على أن يكون كما هو. الشعر ليس مكرساً إذن لوجود ما لا يمكن تقديمه، أو لتقديم ما لا يبقى أو لبيان الغياب؛ بل إنه برأبي مكرس لالتقاط فرادة وجود المحسوس في اللغة، ولفعل ما تبدو اللغة في الواقع عاجزة عن فعله: أي ليس تسمية الكلية التي تضم الشيء، وإنما الشيء ذاته، كما يظهر في الواقع. وبالتالي ليست القصيدة مهداة لغروب الشمس بشكل عام، وإنما إلى هذا الغروب تحديداً، ليس للون القرميد بشكل عام وإنما إلى لون هذه القرميدات بالذات؛ وهذا ما لا يستطيع الشعر أن يبلغه بالمطلق لكنه يبقى هدفه الدائم. هذه العملية خاصة بالشعر: وهذا لا علاقة له البتة بالفلسفة: فالفلسفة لا تدعي، ولا تقترح شيئاً من هذا القبيل: الفلسفة تعمل في مادة معنوية، وتؤدّيها؛ لكنها بخصوص مسألة خاصة جداً بها، ألا وهي مسألة طبيعة العلاقة بين الشمولي والمتفرد، بين المفهوم والشيء ذاته، تقيد

الفلسفة نفسها بشرط واحد: الحقيقة، وهذا ما يعني: هيمنة هذه العلاقة. وما دام الشعر هو ما يدعوا في اللغة (قدر المستطاع) إلى مطلق التفرد - بعض الفنون الأخرى تفعل الشيء نفسه لكن ليس في اللغة - فتمتد فلسفة تحت شرط القصيدة: أي أن تقبل بمواجهة الأشكال المختلفة من هذه التجربة، تجربة توهج المرنى كما تحاول القصيدة أن تلتقطه.

■ لكن ليس وصف الشعر بأنه «تسمية» عملية تقليدية جداً؟ إنه أحد التعريفات القديمة جداً، السلفية، للشعر، تعريف يقارب الشعوذة، هل تنبها حقاً؟

■ بكل تأكيد. وهذا في الواقع أحد الأسباب التي تجعل من القصيدة النشاط الفني الأكثر انتشاراً تلقائياً، على اختلاف اللغات، فالشعر، الذي قد يبدو سحراً، لكن من اليسير الحصول عليه، لأن الاستعمال الشعري لكونه وصفاً عقلياً - ملة اللغة نحو استرجاع التفرد - هو استعمال ممكن، تماماً كما يكون نقيضه القطري، أي الاستعمال الرياضي، الذي يخرج هو الآخر عن اللغة، ويكون بالتفاني للمثالية كما هي؛ هذا التعريف للشعر، ادافع عنه كتعريف عام، لكن الأمر يختلف طبعاً في «عصر الشعراء».

■ في الحقيقة لا يبدو هذا التعريف تعريفاً حديثاً للشعر، وإنما تعريف كلاسيكي جداً.

■ لكن التعريف الحديث، الذي يعيد إلى ما كنا نقوله بخصوص الحدائ، يقوم على القول بأن الفردة التي يجب على القصيدة أن تعبر عنها هي في الواقع فردة القصيدة ذاتها. إن هذا الانتفال على الذات لنزعة اللغة للفردة المطلقة هو ما سيعتبر الفردة التي تستقي اللغة منها وعليها تتغذى: وهذا ما أسس لفرضية (مالارميه) بوجود قصيدة لا تُرجع لأي شيء خارج ذاتها، وهي فرضية تردد ما سبق لـ «فلوبير» أن ذكره عن الرواية أنها عن لا شيء؛ هذه هي الحدائ. لكن هذا اللا شيء، هذا الفراغ، لا يعدو أن يكون الفراغ المحاط بانفتال العمل الفني على نفسه، إرجاع للقصيدة على ذاتها.. لكن حتى عندما نقول هذا، لا نهرب في الواقع من التعريف البدئي والتقليدي الذي يكرس القصيدة لمطلق الفردة: الفردة للمتلاشية من القصيدة ذاتها. بالنسبة لي، أنا أبحث في القصيدة عما يطابق بين الفردة والحدث: أي ما يبحث عن الفردة ليس في الألق الساكن، وليس في أبدية ما «يوجد»، وإنما في ما هو من الفردة لدرجة أنه كان قد تلاشى لحظة وُجد، من الفردة لدرجة أن الوجود لا يقوى على المكوث في ذاته، لأنه مجرد من كل عمق. أنا أهتم بهذا بشكل خاص لأنني أجد هنا، في فعالية القصيدة، شيئاً يمس اعتقاداتي الخاصة حول الحدث، وبالتالي أنا أحتفظ من القصيدة بخطوطها الأساسية المعاصرة، الحدائية، التي تحيل القصيدة إلى ذات فنائها، إلى ذات تلاشيها. هنا ليس جوهر الشعر بشكل عام، بل ليس بالضرورة الشعر ذاته ما أفضله، وإنما أفضل ذاك الشعر الذي يعلمني ما يجب على الفلسفة أن تبقى دوماً رامية إليه، أي ملاقة ما لا نتوقعه. تكاد هذه المسألة أن تكون من أخلاقيات الفكر: لا تجد الفلسفة صعوبة، مجرد أن ترسي هيكلية للنطاق، في أن توفر لنفسها مذهباً ثابتاً أو بنوياً للمُعطى أو لما هو موجود، لكن المشكلة هي في معرفة لاية

درجة تبقى الفلسفة قادرة، بصورة مطلقة - وهنا موضع التوتر- على ملاقة ما لا يمكن توقعه. إن طموحي أن أبني نظاماً لإمكانية أن يوجد الحدث في الفجاءة المطلقة التي يفرضها على الفكر ذاته. وهذا الشعر يعينني على أن أبقى حذراً إزاء ما يظهر لجزء أنه يظهر، إزاء ما يأتي.

■ ربما كنت تظهر تواضعاً خليقاً أن يشك به، عندما تقول إنك تتعلم من هذه القصائد: أليس بمقدورنا أن نقول على النقيض من ذلك، إنك تعامل القصائد كرموز مسيحية، أي كأمثلة توضيحية لفكر يمكنه أن يعبر على مستوى التجريد بشكل مختلف؟ ألا تعطي لنفسك، بهذه الطريقة دوراً لا شك أنك لا ترغب في الحصول عليه، دور (هيجل) ما، دور فيلسوف يعطي معنى القصيدة في ترجمة تجريدية؟

■ إنه لمن الصعب دوماً إنكار احتلال هذا الموقع، لأننا نحته بالفعل أكثر مما نعتقد: وهذا ما أخشاه وأخاف منه. لكن، إذا كان لا بد من مناقشة الوضع الذي ذكرته، يمكنني القول إنه من المحتمل أنني أجعل القصيدة تلعب الدور الذي كان أفلاطون يجعل بعض الأساطير تلعبه في نقاشاته، مع فرق أن القصيدة أسطورة جاهزة، أقحم القصيدة في بعض اللحظات الاستراتيجية، مانحاً كل ثقتي، مثلما كان يفعل أفلاطون رغم كل ما يقوله في مواضع أخرى، لفكرة أن ثمة لحظات تحمل فيها قوة الصورة والإيقاع والشعر على الاقتناع بشكل أسهل بكثير من المناقشات الفكرية.

لكن ما يصدمني بشكل خاص هو أنه في ذلك الزمن الذي أسميه «عصر الشعراء» سبق الشعر بعض المناقشات الفلسفية. وإني لأشعر حقيقة أن الفلسفة متأخرة بشكل عام عن الشعر، وجزء من فلسفتي يسعى إلى اللحاق بتأخرين: لقد شعرت باكراً جداً أن الفلسفة متأخرة عن الرياضيات فيما يخص مفهوم اللانهاية: طبعاً لم تكن إضافات «كانتور» ونظرية المجموعات على مذهب اللانهاية المعروف قد أخذت بعداً بعين الاعتبار. من جهة أخرى: شعرت باكراً أيضاً بأن ثمة شعراً، كان مهياً منذ نهاية القرن التاسع عشر لتقبل موضوعة الحدث الصرف، أي الانبثاق الصافي، بشكل لم يكن له مثيل في الفلسفة. إن فلسفتي هي بالعمق نوع من الحرقة التجريدية المتطلعة، قدر الإمكان، إلى جسر هذين التأخرين. في الوقت نفسه، صحيح تماماً أنني اعتبر الشعر، والرياضيات أيضاً، كمعلمين حتى لو كنت اشتغل عليهما.

هي قصيدة ميشيل ديفي

كما لو أنّ كيمياء العناصر الأولية ثلّمنا بمجاز خفي، فترانا نرى الوقائع (التاريخية) خليطاً من مواد متألّفة يمكننا، لاحقاً، فصلها واستخلاصها من ذاك الخليط - كالفلسفي والشاعري مثلاً، بعد أن قمنا بالفصل بينهما. غير أنّ هذا الفصل أمرٌ حادثٌ، لم يكن أصلاً. إنه أمر مفتعل. تحتاج الأجناس إلى تشخيص خطابيٍّ لِيُتاح لها أن تكون. لذلك فجنسنا الخطاب اللذان نطلق

عليهما بلاغياً إسمي الشعر والفلسفة، هما جنسان مقترنان منذ كانت البداية الإغريقية للأشياء. وكيونتها المقترنة هذه ترسم تاريخنا.

إنها ترافقان بين طرفين بالتبادل، بالمعاملة بالمثل، مما يسمح للطرف الواحد أن يحقق ذاته، أو، بشكل أفضل، أن يكون ما هو عليه حقيقة. والطرف الواحد عاجز بدون الآخر. لأن حقيقة الشيء هي تحقق إمكانيته بفضل ما هو قريب منه. والامر لا يعدو أن يكون (تحقيقاً لما هو في وسعه) كما تقول اللغة الفرنسية.

وعليه، فإن اختلاف الشعر - أو كيونته الأخرى، غير القابلة لأي اختزال - تزول في ارتباطه بكل ما هو آخر بالنسبة إليه لكي يتأني له أن يكون.

بحيث أن القصيدة تزول على خلفية اختلاف دقيق، وفي الوقت نفسه ملتبس بين الفكر - شعر وما ليس هو، ولن يكون هو، ولا يمكنه أن يكون هو. الفلسفة على سبيل المثال.

اختلاف يسمى إلى إثبات موجوديته من خلال القصيدة ومعها في الوقت نفسه. ودائماً حسب نموذج القطيعة - مع.

أريد أن اتصور هذا القرب. هذا الميل، من خلال بعض المظاهر الجوهرية، ما بينهما من مشترك (كأثما واحد) منذ أن تم الخروج من الكهف، وما يفصل بينهما، أي بشكل أساسي: الوعي بعدم الدراية؛ الطاقة القياسية، تدريب المحاكمة. وقضايا أخرى. لكن لنبدأ من البداية: من سقراط.

عن الكهف

في الأسطورة الأنلاطونية الشهيرة يتسنى الخروج من الكهف بفضل الخلاص. الخلاص يسبق الخروج: المكهوف يملك أسرته (من يملكه؟) لكي يخرج. إذا نقلت هذه الصورة يمكنني القول: لكي نتكلم بالحق (لوغوس) يجب أن نلتفت إلى، أو أن نلغث إلى حيث يجب: أي إلى خارج كهف اللغة التي نلغث بظلالها على نفسها. يجب أن تكون شمس ما قد اجتذبتنا، شمس من الخارج؛ شمس هي الخارج لهذا الخارج: لا يُرقى إليها، لا يمكن النظر إليها، وبالتالي قادرة أن تشق لنفسها داخلاً؛ قادرة أن تفتح، أن تصوغ داخلاً (عوداً إلى الكهف، كما يقول النص)، لتحفره بشبيها الرائع: داخل يصبح في الحقيقة «كالنور»: نوراً طبيعياً سيقول الفلاسفة إذا ما أرادوا تسمية هذه الجوانية.

إرجاع الخلاص إلى منبع الضوء، لكي يكون ثمة إرجاع إلى ما يمكن رؤيته، وكذلك إلى شبيه معقول (يمكن إدراكه بالعقل).

أنتلّس الـ «هنا» المظلم بكلمات من هنا، في الظلمة؛ لكنني أتحسّسها، خبط عشواء هناك في الكهف. أن أكون أعمى هنا - ليس عن الـ «هنا» - فهذا هو القدر. ليس «ضوءاً آتياً من مكان ما» هو ما ينير الـ «هنا»، ويجعلني، بعد أن يوحى به، أسترجع البصر الذي ما كنت يوماً أملكه، مطلقاً، كباقة، على الغيب، هبات البصيرة، القصائد، تطلّ على النجوم، فنضيتها من ذاتها.

بالأشياء التي هنا، شريطة أن نعاملها كما لو كانت «صوراً» مرتبة كمرموزات وكمقارنات - صور

ماخوذة في ما يشبه الوجود وليست ملتقطة كرسماً لما هو موجود - بالأشياء كهذه نستطيع أن نقول كل ما هو هنا، أن نقول أن ثمة هنا. وليس بالأشياء وقد وُجِّهَتْ «لاستخدام علوي». كما نحضر طلعاً بما بين أيدينا من ثمار، ونطبخه، وفي الكأس نجمة من خمس شُعَب وضعت هنا لترمز للفردوس - أو كما تختزل جمّة شعر رُتبت على شكل دوامة الكون بأكمله.

عن اللا - معرفة، أو الشاعر بلا حالة

«أعرف أنني لا أعرف، ولا شيء البتّة» كيف لهذه العبارة الذائعة الصيت، والتي تُسَيّت رغم تكرارها، حتى ما عاد أحدٌ يفيد منها، كما لو أنها منجم أغلق قبل نضوبه، كيف لها أن تشكل اليوم معينا، إذا ما أردنا تطبيقها على أنفسنا؟ هناك من لا يعرفون أنهم لا يعرفون شيئاً، وهناك من يظنون أنهم ينجون بأنفسهم إذا ما عرفوا أنهم لا يعرفون، ولا شيء البتّة.

أيّ رابط يمكن أن يكون الآن لهذا المعين (لهذا العنقوان الأبدّيّ للتأثير للمقولة السقراطية القويّة) مع الشعر؟ يمكننا الاستفادة منها للنسب الحكمة للشعر - لكون الشاعر «بلا شأن» أو لتعقّفه -، إلّا إذا لم يكن للشعر أيّ رابط مع المعرفة أو مع هذه الحكمة المنيقة عن علاقة واعية مع المعرفة واللا - معرفة. ما هو هذا الاستعداد الذّهني، السقراطي، إن صحّ القول. وما الذي يجعله يوائم الشاعرية، أو يمتد إليها بصلة؟

إنّ إنجذاب الفلسفة، أو ميلها، نحو الشعر، (الشعر بمفهومه الحديث وليس بمفهوم التقنية الذي كان سائداً لدى معارضي سقراط) يبلغ غايته في تلك اللحظة السقراطية التي ادّعوها اللاحالة. أسترجع هنا موضوع (الشاعر بلا حالة) الذي أشرت إليه سابقاً في كتابي (فصول) لاتساءل إذا كان هذا الحرمان، هذا العوز في التميّز، أو هذا التقي، القادر على التحول إلى معين (ضعف ارتبة قوة) لا يأتي من تأويل سقراط للنبوءة التي قرّرت وضعه «الفلسفي»، التي تصلح أن تكون شعراً، أو فكراً شعرياً، حتى لو كان التحاق الشعر بهذا الكائن - بلا حالة قد تشكل ببطء في الفكر التاريخي الذي شهد صياغة كتب «الفنون الشعرية» - كذلك الذي كتبه دي بالي مثلاً - بعيداً عن توصيف أيّ ارتباط بين الشعر والفلسفة «في ذاك العصر»، عصر الإغريق.

هل تسمح معرفة اللا - معرفة، أو الوعي، بالذرية؟ وما الذي يميّز هذه الأخيرة عن المعرفة؟ هل ثمة حكمة تدخل في تكوين النظرة الشعرية (تجربة شاعرية) - أيّاً كانت خبرة الشعر والتقنية - لنفسه، أيّاً كانت المعارف المستقاة من الخارج، التي تجنّبها «الخطابات الشعرية» -، وهل تميّز هذه الحكمة، الموجودة نفسها لدى سقراط، والمكوّنة من معرفة ولا - معرفة، هل تميّز حال كونها بلا - حالة؟

هل المعرفة باللا - معرفة تسمح بالفكر، حيث الفكر هو ما يسمح بفهم المصير التقني للإنسانية فهماً عميقاً (مسألة طرحها هايدغر) دون أن نعرف شيئاً عن الثقافة (بل شريطة ألا نعرف شيئاً عن الثقافة) وفي غياب الحد الأدنى من القدرة التقنيّة أو «العلميّة»؟ هل يمكن لفكر من هذا القبيل أن يكون هو «نفسه» الذي نلقاه في الشعر وفي الفلسفة؟

«الوعي» هي التسمية التي تليق أن نطلقها على هذه المعرفة التي تعرف أنها لا تعرف، وهذا الوعي هو ما سيكون بشكل مطابق (تماماً) وعياً لمادتها اللغوية، ولل كلام في اللغة التي يفهمها عنصرها، وعي خيال، لغزي، سحري؛ وبشكل آخر يمكن لهذا الوعي (الذي نصل إليه عبر خبرة الاختلاف بين التقني الذي يظن أنه يعرف ولا يصل أبداً إلى معرفة لا معرفته والفيلسوف الذي يعرف أنه لا يعرف) أن يسمى معنى المحدودية، معرفة بانتجاسه في نطاق (إنغلاق) لغة الخطاب في لسان الأم؛ وعي بالمحدودية البشرية المثلثة: في اللغة، في الموت وعلى الأرض؛ أطراف العدم، أو التخوم التي يجري فيها التعامل مع العدم الذي هو إسم الطرف الآخر للنطاق، للإغلاق.

إذا كانت أسبقية سقراط، أول من قال إنه لا شيء، في غمار تقصيه عن تحقق النبوءة، لا تكمن إلا في كونها درساً في «التواضع»، وفي أنها تقود شيئاً شبيهاً إلى زعزعة محلاته، وإلى إرغامهم على خفض نبرة صوته وعلى الشك في ادعائهم، فإن هذه النتيجة، رغم ما تستحقه من تقدير، ليست مهمة حقاً. إن في فقدان العتية قدراً من الحكمة، لكن أيكفي هذا القدر لنسمع الآلهة تقول عن سقراط إنه حكيم الإغريق (أي كل الناس)؟

ثمة معنيان للمعرفة يؤسس لهما الإستقصاء السقراطي، وتفصل بينهما قوة صيغة الإستفهام «أي شيء؟». وهذا الانفصال بين مفهومين «متولدتين» كما يتولد الهيدروجين على سبيل المثال، يتحقق في جيشان لغة تستعمل كلمات أخرى، فككت وأعيد ترتيبها، وأخرجت من سياقاتها المعتادة لتنجز عمليات ثانوية وتحالفات تكتيكية... إلخ. المعنى الأول هو المعرفة التي تعني في الفرنسية معرفة شيء ما، رغم أن الفعل عرف فعل لازم، (عندما يعني قولنا «فلان يعرف» أنه يعرف شيئاً محدداً: يعرف الكيمياء، أو اللغة اليونانية أو الرسم... إلخ. فهو «رجل معرفة»). والمعنى الثاني هو اللا - معرفة الذي يولده سقراط والذي هو حكمة (أو، في بعض الأحيان «دراسة»). وازدواجية المعنى هذه بالذات ترغمتنا الآن على ترجمة كلمة حكيم اليونانية بمركب حكيم - عارف.

ثمة بين المعرفة واللا - معرفة عتبة مطلقة. وكذلك في مدرسة الأطفال: فهناك من جهة التقني، الذي يعرف (يعرف مثلاً القراءة والكتابة) والطفل الذي لا يعرف (القراءة / الكتابة). ما هي والحالة هذه تلك العتبة المطلقة الأخرى بين التقني وسقراط - سقراط الذي يعرف أنه لا يعرف (لكنه يعرف القراءة والكتابة) والمعلم الذي لا يعرف أنه لا يعرف (لكنه يعرف القراءة والكتابة)؛ إذن ما هو الشيء الذي لا يعرفه؟ أصبحت المعرفة من طرف المعلم الفيلسوف، فهو يعرف - أنه لا يعرف. البست المعرفة باللا - معرفة المنفصلة عن الموضوع تُفسح الطريق، تسمح بتراجع مخلص، «حكيم»؟ اليس هذا التراجع هو ما يترك التيقظ (التيقظ المنفتح، اللانفتون واللامبالي) حراً أمام العنصر المنطقي في كل معرفة، أي «كما نعرف» اللغة؟ أين تتراجع هذه المعرفة المنسحبة؟ إلى أي خواء ليس هو بالفراغ المطلق، خواء يسمح دائماً للفكر أن يحلّق بجناحيه؟ إلى لغة اللسان.

لائي إذا أسقطت المحمولات (الحدود المضافة إلى الموضوع) من المعرفة، إذا ما ألغى النفي، في لاجاة الإستقصاء السقراطي، كل محمولات الموضوع، كل ما يمكنه أن يحدد أحداً - يعرف (التقني بمعرفته التي تعرف هذا الأمر أو ذاك، إذن أحد ما هو هذا أو ذاك)، وسقراط يمنع كل جمع من خلال

المعرفة بين فرد وخصائصه، فما الذي سيبقى إذن غير كلمات الجمل التي أوصلت إلى هذه النتيجة، الجملة المرحلية، قول «هذا» كما هو في اللغة... ما الذي يتبقى حقيقة إذا أسقطت المحمولات عن المعرفة، على طريقة (ليشتنبرغ) وهو مجرد سكينه التي لا قبضة لها ولا نصل، حتى أصبل إلى اللا شيء في لا معرفة شيء البتة، الذي لا يلغي مطلقاً كينونة المتكلم؟ (أنا سقراط، أملك وعياً... إلخ؛ أنا الذي - تتكلم = أنا لست شيئاً سوى الكلمات، الجمل : أي Logikon لغتي اليونانية [العقل] .)

هذا ما يجعل التضعيف المفارق المتعلق على الخواء (أعرف أنني لا أعرف) يقوم بنكوص، بانقلاب، مناسب لاسلوب في الوجود في العالم. مثل التجاهل الحكيم الذي لا يعني إلغاء (مساواة للصفر)، ولا تناقضاً مبتدلاً (انتهاكاً كاملاً لبدأ «عدم التناقض»، «دائرة مربعة»)، وإثماً مفارقة لا تُختزل إلى لا - معنى، ولا إلى معنى إيجابي.

«حكيمة» هي المعرفة التي تحمل إلى معرفة، أي المعرفة التي تتعلم وتفهم أنه لا يكفي أن نعرف. أعيد قراءة «المحاورات» فأجد أن الفيلسوف (وفي هذا اكتشاف سقراطي، إنزياح طفيف، يغير كل شيء دون أن يغير شيئاً) هو من يستخرج معنى «الحكمة» من «العالم» : حكيمة لأنه يعرف : (أ) أنه لا يعرف ما يعرفه الآخر، عارف في لا شيء، لا معرفته موسوعية، تجاهله لا حدود له ؛ (ب) أنه يعرف هذا أي أنه لا يعرف ذلك، وبالتدريج لا يعرف شيئاً البتة.

يقول سقراط : «الشعراء يقولون أشياء كثيرة وبطريقة جميلة، لكنهم لا يعرفون شيئاً مما يقولون». يلاحق سقراط كل المعارف، يلتقي العارفين، العالمين في. يستقولهم شروحات وتعليقات، يعلق على أقوالهم ويسمع تعليقاتهم، يجانبها، يدور حولها، يقف عليها، يعبر خلالها، يتواجد في كل مكان. وهذا الموقف السقراطي النقدي هو ما دخل في الشاعرية. لم يعد الفيلسوف خارجياً. فهو يستخرج (يستولد) عبر (بدءاً من) مضاعفة ما للمعرفة ؛ عبر تفكير، يقظة «معرفي» - منطقي «تحدد بواسطتها المعرفة نفسها، نتعرف على نفسها وتعرفها».

لا يملك سقراط شيئاً، لا يعرف شيئاً، لا يفعل شيئاً. في اللا شيء يفني وقته وحياته ويبقى «بلا حالة». وبهذا هو يعشق الحكمة، بهذا يصبح فيلسوفاً.

لا يعرف سقراط كيف يصنع الفخار، كيف تكتب الملاحم، كيف توضع الإستراتيجيات، ولا كيف تدون الموسيقى... لا يعرف شيئاً البتة. ولكي يصل إلى هذه المعرفة كان لزاماً عليه أن يطلع على كل المعارف الإنسانية. ولا تقوم معرفته بكاملها إلا على شيء واحد : أن تصبح «حكيمة». وهذا التفكير، هذا التصنيف هو ما يغير اللامعرفة إلى معرفة فلسفية. أهي «معرفة مطلقة»؟ أبداً. لكن لا وجود لما يمكن أن يكون أكبر منها.

إنها معرفة الذات. يجب ألا أتكلّم عن «الشعر» قدر كلامي عن الشاعر، عن الشعراء : أولئك الأشخاص، تلك الذوات، لأن الواحد منهم ذات تتكلم، ومع سقراط، ذات واعية.

«الشعر» لا يقدم إجابة؛ ولا يكون إلا بتشخيصات مجردة تنقل الأمور من عالمها إلى عالم جديد. الشاعر هو الذي يرد، يرد على ؛ ويحمل الشعر على عاتقه، كرمي له. وإن أسر الشاعر نفسه (جهلاً؟

تعبساً للتقاليد؟ إنحطاطاً؟ في صورة إيون (الذي أنهكه سقراط وأفحمه)، فمعنى ذلك أنه لم يُقَمَّ أي اعتبار لعاشق الحكمة، أي للفلسفة. معنى ذلك أنه بقي في المؤخرة. فالإعتداد بالنفس والفطرسة ولا أعرف ما أفعل» باثت كلها محظورة على الشاعر بسبب سقراط، أو بسبب الفلسفة. حيث للامر صلة بعلاقة الذات بالفن، ما دامت تمارسه. والفطرسة تكمن في ادعاء بعض النثرارين، المعروفين بالاسم (إيون) واشباهه) أنهم يشكلون مع فنهم كلاً واحداً؛ ملصقين بذلك أنا – الشاعر بالشعر. وهذا ما لا يسمح به سقراط. لنقل إن السؤال الفلسفي «ما / هذا ؟ /» الذي أفحمه سقراط في كل فن لحمله على التساؤل عن جوهره، صار ينتمي منذ لحظة طرحه إلى ذاك الجوهر. إن القلق للمنهك للسؤال (ماذا) يميز ويفصل نهائياً بين الشاعر الملحمي – الكاهن والإنسان إلى أقصى درجات الإنسانية في كل القول الشعري القادم. هذا القلق سيهذب الشعراء، إذ سيحميهم من أن تسلب شخصيتهم، من أن يقولوا: «أنا الشعر أتكلّم». كان الشاعر اليوناني المعاصر لسقراط يتكلم لكنه، ما كان يعرف ما يقول. أو: ليست ثمة إرادة – قول. كان عاجزاً عن الإجابة على سؤال «ماذا تريد أن تقول؟». مع إيون اكتمل ذاك الانفصال. ودفعت السخرية السقراطية المؤول الهوميروسي، الحزيف، إلى خيار يعود حذاه إلى الشيء نفسه تقريباً (وهو: أن يكون الشاعر [إيون] أحقّ وماثوناً حقاً، إذا كان لا يعرف ما يقول) بشكل يجعل الاختيار الأحسن في رفض حذئي الخيار والموافقة على رأي سقراط...

هذا منطقي

ليست القدرة المنطقية (التي ادعوا شاعريّة) للغة اليوميّة التي يتفاهم من خلالها الناس قويّة بما فيه الكفاية، ليست عالية لدرجة كافية (وبشكل مختصر: لا يوجد ما فوق – لغة قادر على – إنهاض» اللغة، على شملها في إضاعة لا تنقوع في إطار ما تتلقى وما تنشر)؛ أقول إنها ليست قويّة بما فيه الكفاية، لتصيغ ما يجعلها ممكنة، لتعتبر عن شروط إمكانها بكلمات أخرى مختلفة عن تلك القادمة مما تسمح هي به من كلمات.

«خارج الخارج» أو «داخل الداخل» (داخل ذاتي أنا، كما يقول القديس أغسطين) : إن إدراجيات من هذا القبيل «تحاول أن تجد مخرجاً». أريد أن أقول من ذلك إنها تبحث عن تمكّل حقيقة الأشياء. مثلاً: حقيقة الداخل، قلب الشيء الذي نتكلّم عنه، إلخ. – وفي الوقت نفسه تقول هذه الإدراجيات أيضاً إمكانيّة الفكر على رسم الخيال مكانياً، حيث لا يستطيع الفكر أن يقول الشيء (الذي يهدف إليه) إلا بالإستعارة من شيئية الأشياء (مشهدينها، شبه – إمكانيّة رؤيتها، مظهرية ما لا يظهر). نجد في هذه التعابير رغبة انبثاق اللغة خارج اللغة، لكنها لا تستطيع إلا شيئاً: القرع بطرقات مضاعفة على حيز أصم – حيز عصي هو الآخر على الموضعة، أو بلا قفا. عجز اللغة هو ما يتيح قول عجزها. ألا يقول الصوفي: إخلعوا كلّ شيء عساني أرى؟ إلى درجة أنه لا يبقى ثمة ما يمكن أن يُرى، بل لا تبقى رؤية بالطلق، ولا يبقى كائن – ولا يبقى حتى اللاشيء. غير أن هذه «القدرة المنطقية – الشاعرية» تقول نفسها كما لو كانت تُرى من موقع آخر، تبالغ (تنفخ بالمعنى الشعبي للكلمة) هذه الحمولة من الدرجة الأولى، أو «هذه الفاعلية التقريبية على

الاشياء» حسب قول مارلو بونتي، فاعليتها هي بالذات ناسبة - نظراً لخداعها البصريّ البنيوي، لسرايها، لتطيرها - إلى بصيرة أرفع من قدرتها على الإبصار، ما يجعلها قادرة على الإبصار : أصل فوق طبيعي بشكل عام، «منيع إلهي». أو : ابصار رباني، إذا ما تصرفنا بقول المالبانش. ولا بد لهذه القدرة، عندما تصبح قادرة على نقد ذاتها، أي على فهم ذاتها من خلال إعادة رسم هذا الوهم المبدئي، من أن تخفف من غلواء غرورها، لا بد لها من التراجع عن هذا الإيمان ببصيرة إلهية، لا بد لها من جلاء الصفة المجازية وحسب «أو التخيلية، أو التصويرية، لثقوب بصرها : فيبصرها الثاقب هو ما يمنحها القدرة على أن تتصور نفسها خلال الحركة نفسها التي تتصورها. إن انعكاس الرسم الذاتي (تشخيص الذات : هل من الممكن فهم هذا؟) لا يكشف أي سر آخر، أي قوة أخرى غير قوة أن أرى نفسي كآخر، كأي آخر، وكل آخر كنفسي.

لا وجود لقوة منطقية متحللة من الحرافات («منزوعة الحرافات» كما يقول فرنسيس بونج)، مجردة (قابلة لأن تُجرّد) من قدرتها الرمزية، يمكنها أن تقول حقيقة اللغة الرمزية من الدرجة الأولى، بدءاً من ماهية شروط إمكانية المنطق وقد أمكنت. غير أن العودة إلى الأرض من «سماء» أزيل عنها سحرها وبقيت في الوقت ذاته على شيء من السحر، ما هي سوى إستمرار لحركة نقد كائنطي يراقب نسق القول التخطيطي (كتصور وسط بين المعنى المجرد والإدراك)، ويعترف به، أو للغة الألسن. وبدون أن يرمي «طفل» الشاعرية مع ماء حوض التقد، وبدون التخلي عن تفاهم هذه السلطة «الشاعرية» المنتجة للمجاز وللصور، والتي تمثل الحقيقة الوحيدة لهذا التفوق السامي الموهوم الذي يؤمن الحماس الصوفي بوجوده.

لنبداً من جديد مع المقارنة

آية مقارنة كانت.

لتكن مثلاً المقارنة التالية : «الروح، مثل الجلد...»

هذا لا يعني أبداً أن الروح هي جلد إلى هذه الدرجة أو تلك، ولا أننا نجد شيئاً مشتركاً بين الروح والجلد. وهنا تخمضني طرفة ثرؤى عن عالم الرياضيات بوانكاريه، الذي كان إذا ما اعترضته مسألة تربيع يلجأ إلى وزن السطحين اللذين يقارن بينهما، بعد أن يقوم مهنيّ بتجسيدهما له مادياً «من المادة نفسها».

لا يمكننا التكلم عن الروح بدون افتراضات مقارنة. الروح مقارنة ؛ وليس للروح والجلد ما يجمع بينهما البتة ؛ ونحن لن نرى الروح، حتى ولو «بعد حين». الروح هي (شيء ما مثل) ؛ ونحن نعني مجهولاً (س) لا وجود له في أي موضع آخر غير هذا المثل. المقارنة تصون الاختلاف المطلق بين حديثها.

أي يمكننا أن نستغني عن الروح؟ لا اعتقد ذلك.

أو كما في لعبة المثل التي تتيح للأطفال فهم القياس : «لو أن ما أبحث عنه حيوان لكان (س) ؛ لو أنه وجبة غذاء لكان (ع)، لو أنه قطعة اثاث لكان (أ)»... لا توجد هنا آية إمكانية للإستنتاج

عبر ملامح مادية مشتركة، عبر قطع متفرقة لا صلة بينها. لو أنه أنف لكان خياره (تذكيراً بلوحات الفنان آرسيمبولدو).

الدافع القياسي

يبحث القياس عن نظير. إنه العقل المدبر للتناظر. ليس القياس إدراكاً لوضع متشابه قائم لا يحتاج إلى إثبات، مما ندعوه «تشابهاً» كما حين نقول «لهند أنف مثل أنف أمها»، إلخ. وإنما تبني المنصر الثالث، المقرب (الذي يقرب). هذا المظهر «واحد» من المظاهر الممكنة الذي يمكن للتقريب أن يأخذه (هذا ما دعيته المقارب)، ليس طبيعة، أو «ملمحاً مشتركاً»، مقتطعاً بالإستقراء من تعددية. إنه عنصر ثالث مخترع، كانه «صورة»، لا يوجد بشكل مستقل، يمكن لذهن محبة للاطلاع أن يكشفه في غمرة ما يمكن رؤيته، ولا يوجد كاستيهام شخصي، أو كنزوة شخصية؛ وإنما كامر مجرّد، كبين، كمقارن، كمختل. تاركاً للأشياء أن تكون بين بعضها. وأي تقريب بين الكلمات هو تصوّر.

يخلق الفن مثيلاً بدءاً من «تقليد الواقع» (تقليد لما كان نموذجاً أصلياً لأول محاكاة اعتبرت طبيعية)، دون أئة دراية بذلك الذي يكون هذا المثل مثيلاً له، وإنما حسب حركة كتلك التي تتحوّل فيها «نسخة» إلى نموذج يساهم في جعلنا نتصوّر المفقود – أبداً (أو «النموذج الأول»؟). يبحث النموذج عن شيء يماثل صورته، وهذا انقلاب يوحي به القول الشهير: «الطبيعة تحاكي الفن». هذه المحاكاة الثانية قلبت المحاكاة الأولى، لأن الصورة تتحوّل فيها إلى نموذج للنموذج المطلوب. الخيال هو الطريدة نفسها، وليس خيال لا شيء. فترك الطريدة من أجل الخيال مهم لكن ما هو الشيء الذي هي ظله؟ إن ما نبحث عنه لشبيه بالخيالات التي سنقبض عليها.

هل بدوت أو بدوت لي؟ لكن من هو المخاطب؟ لمن يعود الضمير في الفعل؟ ما الذي يبدو؟ للضمير المخاطب معان عدة، لأن لفعل التجلي في التجلي جوهراً أقوى مما لتظهر الظاهر القابل للتوصيف. لدرجة أن التلاشي الذي يختلف تماماً عن العدم، ينتمي إلى الظهور، كما لو كان مرحلة لزجة في سيرورته. يمكننا لولا ذلك الإقتران بأن فن المحاكاة، الذي لم يترك شيئاً لم يحاكيه، قد انتهى أو ما زال لديه ما يفعله، وأن الفنانين، باعداهم الكبيرة ويتعلقهم المستمر بتصوير الأشخاص، ما زال لديهم ما يقرحونه. علينا بما قد يثير فضولنا غير خلجات المظهر «ذاته»؟

كثيرون يطلقون على هذا الأمر اسم الغيب، وهو ما يخلق التباساً مع ربّ الديانات السماوية. إن فنون المرثي ليست بأحسن حال من الأدب، إذ ليس ثمة من «فنون تحاكي» أثراً من الفنون التي تقوم على اللغة. الشعر ليس أبعد من الرسم عن ظاهرة المحاكاة بحجة أنه ملزمٌ بزيادة عن المحاكاة – بل قبل المحاكاة – أن يستثير الخيلة بواسطة الصور.

عن المحاكاة

بين الشعر من حيث هو تجربة متبصرة، والفلسفة من حيث هي ظاهراتية، مجال مشترك: هو

التجربة. فمن الافتراضات والوقائع يصنعان افتراضات. يمارسات المحاكمة.
ثمة ما يبدو أن هايدغر قد أغفله في تكراره للمقولة المدرسية (السكولائية) عن الحقيقة (كتاب
«عن جوهر الحقيقة» الجزء الأول). وأعود هنا إلى التحليل.

إنها مسألة المحاكمة، مسألة الدقة في التكيف، التي يغفلها الفيلسوف الألماني هايدغر حين يرفض
فكرة التماثل الأفلاطونية. لا شك أن هناك طرفين - للوقائع الافتراضي؛ للأشياء والكلمات، كما
يقال عادة - لكن بعد وقوع الإقتسام. فهناك الوقائع التي قد تكون حقيقية والكلام الذي نعتبره
عنها، وقد يكون صائباً. هناك ما ننتعه بالواقعي - وهو مقاوم، ثقيل، مغلق، هو الذي «ينتظر»؛
وهناك التعبير اللغوي عنه، الحكم، القول، القرار المنطوق، «التكيف»، (لمناسب) البين. هناك ما
يجري، ما جرى وكان من جهة، ومن جهة أخرى ما «أقول إنه حقيقة قد».

لكن ما هذا الفصل؟ ليس «في الحياة» فصل قطعي مثله، فالواقعي والحقيقي يتبادلان المواقع،
وسبق لهما أن تبادلا، وما زالا يعبران كل إلى موقع الآخر. نجد ذلك في الجملة التي تقول: «إن علينا
قول شيء ما (حقيقي) عن شيء ما (واقعي)، حيث يستي المقطع اللغوي نفسه (شيء ما) الطرفين
؛ ونجده أيضاً في تبادل المحمولات في التعابير التي تتحدث عن حقيقة «متماسكة»، أو صلبة، وعن
واقع حقيقي، صحيح. فما هو مثبت فعلياً، وما هو حقيقي واقعيًا ينجوان معاً من العدم، يتلازمان،
يتوافقان، يتصالبان معاً، على مرأى الرؤية قائمة الحق - المكشوف.

الحقيقة والواقع يبحثان عن نفسيهما، والمحاكمة هي الوسط المكيف الذي ينتج الواقع وحقيقته
معه، أو ينتج حقيقة وواقعها معها، سوية، بشكل منفصل. المحاكمة تشق الطريق، وتسوي، وتوفق
بالمعنى المزدوج للفعل، أي تجعل الواحد موجوداً بفعل الآخر: مظهراً لحقيقة. لا واقعية لواقع إلا
لعقل يسويه. الـ (هو) والـ (عنه) هما بمثابة أرض لا تُقتسم، التصاق، ينتظر فضول وجهة نظر
أحدنا، وجهة من خارج الكون، تنشر دهشتها الرئانية، الحادة البصيرة التي تلحظهما فتفصل بينهما،
هنا الكلمات وهناك الأشياء، تحكم عليهما أن يكونا كذلك.

لا بد لي من مثال. وإن وجدت أفضل مما لديّ سأعود للكتابة عنه. لنفترض أنني أكتب سيرة
شخصية تاريخية ما (س). فانا لا أقول الحقيقة عنه، لأنني قادرٌ على تمييز أو عزل، أو فصل جانب
«مهم جداً في حياته». فأن أقول مثلاً إن علاقاته الجنسية كانت على هذا النحو أو ذاك، إعتماً على
وثائق دامغة، لا يؤكد لي أنني أقول الحقيقة (عن حياته). فالمحاكمة ليست كإزالة ستر أو كتشدين
تمثال يظهر على حالته تماماً، لأنني سحب القماش الذي كان يغطي واقعيته. أن تحاكم يعني أن تصل
أطراف ما لم يكن أبداً منفصلاً، ولكنه بفعل محاكمته الآن وفي توافق أطرافه ينقسم. مظهر للمنطوق،
في عملية النطق: الواقع يمنح مضمونه للجملة ذات المضمون؛ العملية تخلق إمكانية الحدوث.
فالحدث يقع لكن ما هو الحدث؟

ما الواقعي في ما تؤكد إذ تجعلني أراه؟ ما الحقيقي في ما يجري ويتطور؟
الحقيقي والواقعي جنيان توأمان في حمل «المعطى». متكوران، تمازجان، ملتقان على بعضهما
بعض، والرؤية التي تنبثق منهما، التي تنسحب منهما، لتشرق عليهما من عل، ولتستقي مما هو

فوق المحسوس، تمايز بين خصلة الواقعية وخصلة الحقيقة وتضفرهما.

كل ما نقوله خاطئ، هكذا كان يقول الفيلسوف (ابيمينيد) والفيلسوف (الآن) أيضاً، نعم، بكل تأكيد! لكن لماذا؟ ربما بسبب ما كان يدفع (باسكال) لقول العكس: كل ما نقوله صحيح – لأن «أحدًا لا يخطئ من وجهة نظره الخاصة». إن الحقيقة الأقوى من الاختلاف «النسبي» بين الصح والخاطي هي وجهة النظر «الفوقية» وغير المشبعة تلك. وجهة النظر التي تحافظ رؤيتها «المثبتة واقعيًا» على المثال المطلق عندما تلاحظ وتقضي بالتكافؤ غير الكامل بعد بين الصح والخاطي: الكل هو ما يفوق كل ما نقوله أكان صحيحاً أم خاطئاً.

لكن الأمور لا تجري (حقيقةً) على هذا الشكل، ولا بد من اجتراف مقارن جديد («نموذج» إذا أردتم، أو «اصطناع» كما يقال في أيامنا هذه) على الشكل الذي يمكن للأمور أن تجري عليه. المحاكمة هي هذا الفرز الذي يجعل شيئاً ما يحدث (حقيقة وواقعاً) عبر فصل – مطابقة واقع بالحقيقة وللحقيقة، فصل – مطابقة حقيقة بالواقع وللواقع.

البشر يصادون الحكايات

التفكير والكلام والكتابة: هي أمرٌ واحد. فالتفكير مبدع للخيالات، ومقدرة الخيلة على التصور (التصور في حدّ وسط بين المعاني المجردة والإدراك حسب فلسفة كانط) منطق. الفكر يتوجه إلى ذاته (كانط) حين يتكلم بمقتضى تجسّد كينونته – في – العالم المقدّر له أن يكون فيه. واللغة – متعيّنة في الموجود من اللغات الطبيعية – هي دائماً (ولادة تصورات)، شبه كائنة. لأن اللغة عندما تقول شيئاً عن الكائن الموجود لا تستطيع أن نقوله إلا بما يشابه كينونته. أي أنّ حمولة اللغة دائماً مجازيّة.

أما فيما يخصّ حمولة أو مضمون قولها أو خطابها، فهو ليس معرفة علمية وليس كلاماً عن الوظيفة النبوية للفكر ذاته (معرفة عن الذات مسحوبة على نفسها، أو مقادة إلى ذاتها عبر التحليل)، إنّما هو إخبار عمّا أصاب الناس والآلهة والناس – مع – الآلهة. وبالتالي لم يعد يرتكز في هذه الأزمان التاريخية حيث عادت الآلهة إلى إحتجابيتها، ما خلا العادة السيمنية (بيع وشراء الأرواح) المدّسة لما هو أسطوري ولما هو ديني – أسطوري. ومثلما يروي سفر التكوين، وكل الكتاب المقدس، حكايا يجزّد اللاهوت منها كل ما هو عقائدي (الخطيئة الأولى – تجلّي الرب – عذرية مريم...) نستطيع نحن أيضاً أن نلعب اللعبة نفسها، فنستثمر «النظام الكبير» بهدف إيجاد معنى في كل ما له شكل إنساني. أي باختصار، أن نزيل الأسطورة، أن نعطي شكلاً إنسانياً.

نحن نتكلم عن الأدب – عن الشعر. وهو موجود لهذه الغاية. وأن يكون الأدب – فن الكتابة، فن الكتاب، فن القراءة – وليس علم الأديان – هو من يملك الجراة على نقل أسطورة من صدفية تقليبها حسب الغاية المطلوبة منه إلى أن تكون حكاية أو (وسطاً) رعباً يتبادل فيه الناس الكلام، حيث آخر المتكلمين هو الصادق أبداً. لأن الناس لا يتبادلون معارف علمية، ولا يتبادلون أخباراً، وإنّما خطاباً وأوهاماً وحكايات وأساطير وقصصاً، ومذاهب، ونجمة، أي تشويهاً خطيراً لما هو كائن عبر جعله كان

: أي الثثرة ؛ يتبادل الناس كلامهم عبر « تصوراتهم » وعن تصوراتهم، عن الإيمان وقد أعادوا تشكيله حسب « الأذواق » وحسب الفنون، وعمّا انتهت قرون طويلة من الشعر، والبيانات، والنزاعات لأن تطلق عليه إسم الحلم، معتمدة في ذلك على كلمة باتت مهجورة تماماً. ومغزى الكلام (الحكاية ومغزاها، أو المعنى الإشكالي للحياة) تتم مفصلته وإخراجه وتذكره بفضل الأدب (الذي أدخل فيه الأحلام، إلخ.). الأدب ليس معرفة. إنه ضياعٌ فغال، تدنيس، هو « متاجرة بالكهنوت ». هو فعل لكنه فعل تصديق، وهو دون شك موضوع أيضاً، موضوع لمعرفة أم لأنظمة علمية (الأدبيات)، لكننا نتكلم هنا عن إختراعه، عن حالته الوليدة.

الكائن وكل ما له من جوهر ينتج عن هذه التفاسير، مثلما كان المستقبل في نهاية المطاف ثمرة قراءة يوسف لأحلام فرعون. الفلسفة تنسخ هذا الكشف للأساطير. بينما يقوم النبي، الذي أصبح الأديب، بإعادة بناء الحكاية، وهو يقول : « أنتم أشبه بهذا الثعلب، بهذا البدوي، بهذا المتسول، ببروميثيوس، بهذا القرد، بهذه الحشرة... ».

حكم متينة لا بد حتى يتناقضها الناس من أن يعهد بها إلى غفلة حراس الحرف الغيور ؛ حكم خام ومقدسة.

الفلسفة والشعر من طرف واحد. وما ندعوه الآن بالعلم، من طرف آخر.

صوت البحر

جاك أنسيه

«أريد أن أعطي اللحظة كاملة، بكل ما بمقدورها أن تحمل
يخيل لي أن اللحظة خليط من فكر ومن إحساس؛ إنها صوت
البحر.»

فيرجينيا وولف : «مذكرات كاتبة»

الشعر فعل اللغة، الفلسفة فعل الفكر، غير أن الفكر مهم للشعر بقدر ما اللغة مهمة للتفكير. ولا يكفي وضع الانفعال من جهة والعقل من الأخرى لتمييزهما، لأن ثمة انفعالات عقلية كبرى كما هناك قصائد فكرية عظيمة. فالتجربتان لا تنيان تتجاذبان وتتباذبان، تتقاطعان وتتوازيان، بل وأحياناً تختلطان. وإن كان «لو كريس» - ومن قبله الفلاسفة السابقون لسقراط - شاعراً فيلسوفاً، وه «نيتشه» فيلسوفاً شاعراً، وإن كان بمقدور «أونامونو» أن يمارس الشعر والفلسفة (بين أمور كثيرة أخرى) بنفس الدرجة من النجاح، فإننا نعرف أن أهمية «سبينوزا» لدى «غوته» وه «هيجل» لدى «ملارميه» وه «برغسون» لدى «ماشادو» وه «شوبنهاور» لدى «بورخيس» لا تقل عن أهمية «هولدرلين» لدى

«هايدغر» و«آرتو» لدى «فوكو» و«سيلان» لدى «ديريدا» أو «غيرازيم لوكا» لدى «دليلوز». ناهيك عن الكثافة الشعرية الصرفة التي نجدها في بعض كتابات «أفلاطون» و«أفلوطين»، و«مارلو بونتي».

هذا التنازع المتوتر أيداً هو ما نتوخى استكشافه هنا. ليس في عموميته، وهذا ما لا قدرة لنا عليه، وإنما عبر مقارنة ممارسة شخصية في القراءة والتأليف. ممارسة نواشجت فيها، منذ بدايتها، التجريتان. لكن من أين نبدأ؟ من البداية طبعاً، أي من حكاية.



كم كان عمره وقتها؟ عشر سنوات أو أكثر قليلاً. إنه يتذكر المكان جيداً - غرفة الجلوس في بيتهم حيث كان يتسامر وأباه أحياناً بعد العشاء - لكنه لا يراه كما تكون الرؤية. فالمشهد يتمركز على طاولة الخشب الداكنة التي تلمع فوقها مرمدة فضية (وربما كانت من القصدير)، فُتت على شكل محارة مروحية. أما ما وراء المشهد فيغمره الإبهام. حتى حضور الأب ذاته غير مرئي ولا يصله منه سوى الصوت. كانت الدردشة مع أبيه تدور يومها حول تشكّل الكون (فكلاهما يستهويه كل ما له علاقة بالفلك) وحول استحالة تصور زمان سابق على الزمن ومكان في ما وراء المكان المتولدين من الانفجار البدئي. تملكى الطفل المحارة المعدنية التي بدت لوهلة كأنها العالم، وتساءل ببساطة كيف بالإمكان تصور كون متناه، وله بداية، دون افتراض وجود قبل وحول هذا الكون. سادام عاجزاً عن ألا يرى، حول المرمدة، الطاولة فالغرفة ونافذتها المنفتحة على ضوئها الشاحب. وعندها جرى ما جرى. صوت أبيه ما زال يصله غير أنه لا يسمع ما يقول. وانتابه إحساس غريب. انطباع حاد بأن ما كان يعيشه في تلك الغرفة، في تلك اللحظة كان يتزامن مع تدرّج لا يمكن وصفه لأحداث منقضية. أي أن الماضي موجود هنا، متواجد مع كل لحظة معاشة من الحاضر. هذا الماضي ليس ماضيه هو فحسب بل كل الماضي. كيف بالإمكان التعبير عن هذا الأمر؟ رفع ذراعيه ونطق ببعض كلمات فارقت أذرع لا حصر لها ودوّت كلمات لا تحصى مائحة لحركته ولكلماته تلك عمقاً لا قرار له. كأنها حركة يتعاضدها عدد لا يحصى من المرايا. بيد أن الحركة ليست نفسها، وأن التجربة ليست في أصلها مكانية بل زمانية. إذن، حقاً، كيف يقول ذلك؟ حاول عبثاً أن يصف لأبيه هذا الذي لا يمكن وصفه. ولا جدوى. غير أن ذلك الحدس العجائبي بالحضور، حضور كامل الزمان وكامل المكان في نقطة ولحظة محددين، لم يتركه بعدها. وإن بدا منسياً لوقت طويل فإنه ما زال حتى اليوم يعود مراراً في تجرّبه ككتابت وكفارئ.

غدت الكتابة مسكونة من لحظتها، وبشكل لا شعوري غالباً، بذلك الحدس. غدت محاولة دائمة لمحاكاته أو لاستعادته. وإن كان الشعر يفرض نفسه في أغلب الأحيان على شكل الكتابة، فربما لأن الغاية ليست أن يحكي الشاعر أو أن يشرح وإنما أن يولد شعوراً. لكن توليد الشعور بهذا الأمر الغامض والعصبي على الوصف، يعني الامتناع عن الانغلاق ضمن أي «شكل». وهذا ما سيسميه لاحقاً «الكتابة الشعرية». لأنها في جوهرها «فعل» لغة، عمل - تلك الظلمة البكماء حيث الكلمات

أعمال» حسب قول فولكنر^(١) - لا يتوافق إلا جزئياً مع «القصيدة» بالمعنى الشائع لهذه الكلمة. إنها بالأحرى طاقة جسدية تماماً تحمل النص وتخترق به كل الأجناس (قصيدة، رواية، مسرح، بحث)، بل وحتى كل التخصصات (فلسفة، علوم إنسانية)، لأنها تنبثق في أصلها عن تجربة هي، لا محالة، رؤيا أو انفعال. تجربة لا تنتمي لا إلى المتتابع ولا إلى المطرد. وحتى هنا لا تتميز الفلسفة والشعر عن بعضهما. والتأثير ليس حكراً على الشاعر. فنحن نعرف نشوات «أفلوطين» وأحلام «ديكارت» و«الصبغة الطاغية للروح» عند «نيتشه». ونعرف أيضاً الدور المركزي الذي يمكن أن تلعبه في الكتابة الفلسفية بعض الصور مثل الكهف والشمس عند «أفلاطون»، وشجرة العلم عند «ديكارت» ووردة العالم عند «هيفل»، والثوب الحيوي عند «برغسون»، واللازمة الموسيقية والجذمر عند «ديلوز».. على هذا الصعيد يمكن للفلسفة كما للشعر تماماً أن تكون رؤيا.

لأسباب لها علاقة بمصير فريد، غلبت الكتابة الشعرية على غيرها. وإن كان الحدس الأولي الذي ذكرته آنفاً حاضراً إلى هذه الدرجة أو تلك في كل مظهرات هذه الكتابة، فإننا نجد صداها الأوضح في أربعة أعمال (لا تشكل في الحقيقة سوى عمل واحد)^(٢)، لأن تلك الموجة الفريدة المتعددة الأشكال، المتعاشية بكامل أجزائها والتي لاحت (أو تخيلت) ذات أصيل طفولي تبدو وقد تجسدت في الكتابة المتذررة لهذا القول المفتى المديد. حيث يفنى التقطع الضروري للماجريات المستذكرة (إدراكات، حركات، ذكريات، أقوال، قراءات، أحلام.. إلخ) في الاستمرارية التي لا تقل ضرورة للحركة الغريزية التي تحملها حيث يبدو كل شيء يتجاوب، من صدى لآخر، في محاكاة ظاهرة التناقض. لكن هذا العمل - وهنا يتدخل الفيلسوف - تشرب من العديد من القراءات المشتتة، لكنها بإرشاد دائم من فكرة الصيرورة التي يفترض وجودها أصلاً (أمبيدوكل، هيراقليط، نيتشه، بيرغسون، ديلوز...).

قراءات فرضت نفسها كخميرة للخيال أكثر منها كخطاب سردي، فانتجت إلى الاندماج في حركة النص ذاتها.

ومن وجهة النظر هذه تنتمي الكتابة الفلسفية ذاتها إلى أرضية تجارب اللغة والحياة تلك، حيث تتجذر التجربة الشعرية لأن لصور بعض الفلاسفة ولتصوراتهم من القوة الرؤيوية ما يكفي لتغذية الخيلة والفكر واللغة أو لإنعاشها أحياناً. كذلك الصفحة الرائعة لنيتشه التي لا بد من نقلها كاملة لأنها تتجاوب مع الرؤيا التي سبق ذكرها، تضخمها، تشدها وتمنحها، بما تفترضه من خلفية فكرية (إرادة القوة، عود أبدي) عمقاً لا ينضب: «وهل تعرف ما هو العالم بنظري؟ أتريد أن أظهره لك بمرآتي؟ هذا العالم: وحش من قوة، بلا بداية ولا نهاية، كمية ثابتة من قوة، قاسية كالقولاذ، لا تزداد ولا تنقص، قوة لا تُستنفد لكن تتحول، قوة كليتها مقدار لا يتغير، تدبير لا نفقات فيه ولا خسارة، لكن لا نمو ولا مراحب أيضاً؛ هذا العالم منفلق في «العدم» الذي يرسم حدوده، بلا فائض، بلا إسراف، لا شيء فيه يتسع إلى ما لا نهاية، لكنه ملتصق بقوة معينة في فضاء معين، وليس في فضاء قد يحتوي شيئاً من «فراغ»؛ قوة كلية الوجود، واحدة ومتعددة كمجموعة من قوى أو من موجات قوى، ما إن تتناقص في نقطة حتى تتراكم في أخرى؛ بحر من قوى، عاصف، أبدي اللد، أزلي التغير، سردي الجزر، مع سنوات عظيمة من العود المنتظم، مد وجزر من أشكال، تذهب من الأبسط إلى

الأكثر تعقيداً، من الأهدأ، من الأثبت، من الأبرد إلى الأكثر تأججاً، الأكثر عنفاً، الأكثر تناقضاً، لتعود إثر ذلك، من التعددية إلى البساطة، من لجة التناقضات إلى ضرورة التناغم، مؤكدة كينونتها مرة أخرى في انتظام الدورات والسنوات هذا، متعظمة في قدسية ما تجب إلى الأبد عودته، كمصير لا يعرف شعباً ولا قرقاً ولا عياءً.. هو ذا كوني الديونيزوسي، الذي يخلق ذاته ويهدم ذاته باستمرار، هذا العالم الساحر من اللذات المضاعفة، هو ذا «ما وراء الخير والشر» الذي لي، بلا هدف إلا إن كان لحلفة الرغبة الجامحة أن تدور أبداً حول نفسها، في مدارها الخاص، هذا الكون الذي لي، من لديه ما يكفي من الصفاء لرؤيته ولا يشتبه أن يفقد البصر؟ من لديه ما يكفي من القوة ليعرض روحه لهذه المرأة؟ ليعارض بمرآته الخاصة امرأة ديونيزوس؟... (٣٠).

ربما نوجب علينا أن نضيف إلى هذا النص الذي تتجلى قوته الحارقة كصورة، وتشع كالتق أسود، الاكتشاف المذهل بكل ما في الكلمة من معنى، من دون المساس بالرؤيا المذكورة أعلاه، لمفهوم «برغسون» عن الديمومة الجوهرية للماضي في الحاضر، أي تعايشهما. وبمعنى آخر تماهيهما الجوهرى حيث لا يكون الماضي سوى حاضر تركته عنايتنا للحياة دون أن تلغيه. ينتج عن ذلك أن كل ماضي الكون، وهو دق لا يتجزأ، حاضر في كل لحظة من لحظات الحياة. لكن اليس هذا ما اعتقد الطفل مكابده في ذلك الاصيل البعيد؟ ولا بد هنا من التأكيد أن ما أذكره ليس اكتشافاً لنظرية أو لاطروحة ميتافيزيقية يعتورها بعض الشك، بقدر ما هو تلاق بين حدس وجودي والصياغة الفلسفية لهذا الحدس. ها هي الفلسفة تعطي، ومن دون سابق إنذار، شكلاً ومضموناً لما كان بالإمكان ألا يكون أكثر من رؤيا ذاتية لا قيمة لها؛ وتعطي مبرراً أيضاً لتجربة في الكتابة يسمح المتعدد فيها، ومن دون التوقف عن أن يكون نفسه دائماً، بأن يُستوعب في وحدة متحركة وحيدة. وبمعنى آخر، لا تقدم الفلسفة معنى قبلياً، وإنما تؤكد أو تتابع ضمن سياقها الخاص فكراً في غاية الشاعرية، ففكر يفرزه حراك الكتابة ذاته.

والفكر أيضاً ليس حكراً على الفلسفة. كل ما في الأمر أن الفكر الشعاري لا ينمو على الصعيد نفسه ولا يستخدم الأدوات نفسها. فإن كان الأول عملاً قوامه العلاقات - خيوط مشدودة ومتزاوية وحبكات معقدة ومفككة - خطباً مقيداً بسلاسل الحجج والبراهين؛ فإن الآخر عمل قوامه التفكيك، خطاب متشظي، حيث لا تُفهم كلمة (شظية) بمعناها الدقيق ككسرة من حكمة، أو كنص قصير، وإنما بمعنى تقطيع جذري يميز العمل أياً كان طول النص. فكتابة «ستاندال» في دير بارم، بما فيها من تسلسل ديناميكي - صياغة تجميعية أو إردافية كما في موسيقى الجاز - هي كتابة متشظية ومنفتحة، لكن بطريقة مختلفة عن كتابة «فيرجينيا وولف» و«فولكنر» في «الموجات» وفي «ما دمت أحتضر»، أو عن كتابة «بيكيت» في «المقزز» التي تبدو انسيابية من الخارج لكنها متأكدة تماماً من الداخل. وهي ليست أقل تشظياً من الكتابة الإيجازية، الملائى بالثغرات كما مارسها «رولفو» في كتابه «بيدرو بارامو»، أو كتابة «مرغريت دوراس» في «نائب القنصل». ففي هذه الكتب، كما في كثير غيرها - كإبحاث «أوكتافيو باث» بشكل خاص - تتألف الخطابية والرؤيا، البطء والسرعة، الشفافية والوضوح، اليقظة والدوار، وتتحالف في حركة فكر غدا محسوساً، وأياً كانت الأدوات المستعملة،

ينتمي ما أسميناه «كتابة شاعرية» إلى نسق الحُزَن، الفقدان (فقدان المعالم وفقدان الحدود)، الانفناح بل والتمزق. تنتمي إلى نسق الانفناح والانبثاق. يفكر الشاعر (الكاتب) عبر المشاعر- صدمة، قطيعة، التحام- لأن لغته هي تلك التي تحمل أعظم شحنة جسدية ممكنة. والجسد، في مضمار المعنى، انبثاق ما هو خارج المعنى ويكتسب بصفته هذه معنى. والشعر (الأدب) لا يعني يعود دائماً إلى الجسد (أو بعيد)، على العكس من الخطاب الفلسفي الذي انفصل، بطبيعته، عنه ونسيه، كما شرح ذلك، في بدايات عصرنا هذا، «ماركوس كورنيليوس فرونتو» لتلميذه «مارك أورول» حيث قال: «إذهب إلى منبع الفلسفة وليس إلى الفلسفة. لا تسقط من الفلسفة الإيقاع والصوت الذي ينطق بها والعاطفة الواضحة والمؤثرة التي تنطلق منها. أبعد عنك ذاك الإنشاء المقعر المتحذلث. لقد أردت، بالكلمات المنتقاة، وبطراوة القدم المحفور أبداً في الروح، وبالعتيق المؤسس لكل توق فينا، وبتركي لك تبحث بنفسك عن صورتك، أردت ألا تمتلك القول بالفعل فحسب بل تمتلكه بالقوة أيضاً.»^(٤)

إذا كانت الفلسفة إذن قدرة على القبض على العالم بفعل لغة تقرر وتفكك وتركب وتعيد الصياغة في مفاهيم، فإن الشعر (الأدب) قدرة على الاستقبال، على الانغماس في تلك القوة الرشيمية، القوة التي هي توق، اندفاع، حركة للجسد في اللغة. ازدياد الواحدة يقابله نقصان الأخرى. ومن هنا، وعلى نقيض البطء في عمل المفهوم، تظهر أهمية السرعة التي تأخذ الكاتب كما لو كانت تحمله خارج نفسه، وهذا ما تشير إليه «فيرجينيا وولف» عندما تحدثت عن «شكسبير»: «كل مسرحياته، حتى المغمورة منها، مكتوبة بسرعة تتجاوز كل ما هو معروف. حتى أن كلماتها تتساقط بإيقاع يجعلنا عاجزين عن التقاطها» ثم تضيف: «ذاك أن هذا ليس كتابةً. بل يمكنني أن أقول إن «شكسبير» فوق كل أدب»^(٥). هذه الـ «فوق كل أدب» هي تلك القوة الجسدية- تلك «الكتابة الشاعرية»- التي تخترق كل عمل أدبي. والسرعة التي تستوجبها ليست عجلة بقدر ما هي تكييف: مقدرة على توصير أو تشبيك المختلف في وحدة حركة وحيدة، مقدرة على «محايشة كل الأجزاء في الواحد» كما يقول «هولدرلين»^(٦). غير أن شمة اسماً لهذا التعايش بين الإحساس والتفكير، بين الشكل والهلام، بين المستمر والمتقطع، بين المتتابع والمتحايث، هذا الاسم هو: الإيقاع. الفكر الشعري فكر ذو إيقاع^(٧). فالعنى لا يمتد في هذا الفكر كما هو مدرك بالعقل وإنما من الحركة. أو بشكل أدق من كيفية تشكل المعنى وانتظامه، حسب التعريف الذي تقدمه المدرسة الإيونية، كما يذكر «بينيفيست»^(٨). يقول «رامبو» في رسالة «البصار»: «أن تفكر شاعرياً يعني أن تعطى شكلاً للهلام، أن تقول المجهول كما هو».

كل القوة الغرائبية، القوة المغزوية، للكتابة الشاعرية تكمن ها هنا. في هذه اللغة التي يكمودها وتكاثفها تكتسب، فجأة، جسداً، في حين يبدو أن المعنى يذوب فيها ساحباً معه العالم برمته. القول الشعري هو دائماً قول غموض. النص يتوقف عن القول، يتوقف عن الدلالة: يصبح النص لذاته عين حقيقته. عالم مغلق في الظاهر على نفسه حيث كل شيء يتجاذب ويتألف مع كل شيء. غير أن هذه الإرجاعية الذاتية التي تطالب بها، منذ الانطباعية الألمانية، بعض الحركات الطليعية،

معتقد أن تجد فيها أقصى غايات الحداثة كره على الوهم الإرجاعي لمحاكاة عفا عليها الزمان، هذه الإرجاعية الذاتية ليست سوى مرحلة ضرورية لكن غير كافية. إن التوقف عند هذه المرحلة يقودنا، في أسوأ الحالات، نحو هراء لا معنى فيه ولا تمكن قراءته، ويقودنا، في أحسن الحالات، نحو تقنيات نصية مبتذلة لا تعيش إلا على خوائها ذاته. والحقيقة أنه يجب ألا نتكلم عن إرجاعية ذاتية وإنما عن إرجاعية داخلية. وهي ما يتبقى كائن لمسيرة. مسيرة تلك القوة الداخلية التي تتجلى بالإيقاع. يقول «ديبلور»: «الكتابة سيروية، أي أنها مسيرة حياة تخترق الممكن عيشه والمعاش حقاً»^(١٠). ليس الانفلاق سوى في الظاهر: شيء ما يخترقه. تقاطع للموروث مع الحادث، الفردي مع الجمعي، البيولوجي مع الثقافي، المادي مع المعنوي. ذلك الذي يدعوه «ميشونيك» موضوع القصيدة^(١١) والذي يتكون في فعل الكتابة ولا يتقدم عليه البتة. وهذا ما يجعل الآخر من الأنا. «ذاك الرفيق الكامن الذي، في ذاتي، ينجز وجوده» كما يقول «مالارمي»^(١٢). عاجزاً عن التكون إلا في الفراغ الذي يتركه «السيد»^(١٣) (الأنا) وقد تم إلغاؤه.

إذن، في هذا الصوت الصاعد، الذي يشبك النص، ويتشبه به، يرجع العالم، مشابهاً ومختلفاً، ليس كتشكيل مألوف لمشاهد خاصة وإنما كانبثاق، كنداء مشتت، متخفف من كل تشكيل ومن كل تحديد، غير تلك الكامنة في النفحة التي تحمله. حركة مزدوجة وواحدة في الوقت ذاته، تصوّرها بشكل رمزي «جان دي لا كروا» عبر تجربة «الليل» (إمحاء كل العالم المخلوق) وبزوغ عالم تغير (لكنه هو نفسه) بفعل حضور الآخر (الرفيق) الذي يتماهى معه:

صدقتي الجبال

الوهاد الظليلة الجمر المنعزلة .

الآرياف الهادئة

الأنهاو الصاخبة

أصوات الصفير الجبلي حباً بالريح .^(١٤)

انقباض وانبساط، تلاحش وظهور، موت وانبعاث^(١٥). حركة مزدوجة وواحدة، كانها صدى يغيب حيناً، لكنه حاضر أبداً، لذلك الكشف المثير الذي كان ذات أصيل طفولي بعيد. ما من شك أن القلق (المرتبط حكماً بالخروج على الأجناس الذي تكلمنا عنه وبما يفترضه من تشويش) والرغبة بترسيم حدود العدم، أي بالفهم، هما في أصل السعي للعودة إلى تلك التجربة التي ما خبا الشعور بوجودها يوماً، لكن دون أن تعبر لحظة عن نفسها بوضوح. هذا الجهد النظري أكثر مما هو فلسفي بالمعنى الحقيقي للكلمة، وبحيث أنه يتابع التجربة الأدبية بوسائل أخرى، محاولاً التعبير بالخطاب عما لم يكن حتى الآن سوى فكرة محسوسة^(١٦)، يقود إلى الانفتاح على ما يمكن تسميته «حقلاً مفهوماً» لم تكن حدوده أو ارتباطاته واضحة تمام الوضوح. وهنا نلتقي بالفلسفة من جديد. لكنها ليست، في هذه المرة، نبع إلهام أو قوة إثبات، وإنما أداة تقريب تقوم بحولائها بدور القطب النابذ أو القطب الجاذب لفكر يتلمس طريقه بحثاً عن ذاته.

إذ كيف بالإمكان صياغة هذا الإحساس بتعائش حقيقتين متلازمتين لكن لا تخضعان لنفس القياس؟ حقيقة تُدرك مباشرة عبر منظار اللغة أي منظار ثقافة وقيم مجتمع وعصر محددين، وحقيقة ثانية عصبية على الإدراك، خارج الأطر، خارج الحدود، خارج اللغة، حقيقة موجودة بنفس القوة وإنما بطريقة أخرى، ولا تشكل الحقيقة الأولى سوى اقتطاع منها، رؤية جزئية ومحدودة. إن الثنائيات سواء أكانت ميتافيزيقية (المدرک بالإحساس / المدرک بالعقل) أم لاهوتية (الحقيقة / الحقيقة الأخرى) أم لاهوتية منسّرة (الكائن / الوجود) لا يمكنها أن تكفي هنا. لذا ترانا نلجأ إلى مزدوجة المترادفين (واقع / الواقع Réalité/réal) التي توحي في الوقت نفسه بالاختلاف والتماثل. وحدة تفاضلية متواجدة في الأصل اللاتيني المشترك للكلمتين (الشيء = Res) ومتواجدة أيضاً في التفاصيل التي تميز بينهما. «واقع» هو ما يكون، هو التفعيل (نقل القوة إلى الفعل)، وهو التماثل بما يعني المحدودية. «الواقع» هو «الأشياء» بإجماليتها، مجمل الموجودات مما يعني لا شيء - لا شيء البتة - ما لا يقبل الصفات. الواقع (الأول) صفة مكنسية، -العالم المعروف، المرتز، الموقع لدى الجميع بحكم راهبته اليومية. الواقع (الثاني) هو كل ما عدا ذلك، زماناً ومكاناً: كل ما هو خارج الأطر، خارج القوانين، خارج المعنى، خارج الوجهة؛ ما ليس بإمكاننا إدراكه أو فهمه أو تصوره لكنه هنا: الكمال الذي تعجز الحواس عن إدراكه في ما هو موجود. هذا الواقع ليس كينونة فوق الواقع ولا عالماً وراء العالم، وإنما مثولية مطلقة. إنها تأكيد الاستمرارية الجوهرية للعالم في وجه كل أمثلة وكل تقديس وكل لهوة (إيجابية كانت أم سلبية) ومن أية طبيعة كانت.

لا بد من أن نستشف هنا الرفض، الواعي إلى حد ما، والمؤكد إلى حد ما، للتقاليد الجمالية الفلسفية المهيمنة والتي لا تني - منذ الرومانسية الألمانية - تطوّر الفن وسيلةً لبلوغ الحقيقة العلوية، المطلق، الكائن الأعلى، وما إلى ذلك. تقليد بلغ ذروته مع التاليف الهایدغري للشعر. وهو تاليف غير سليم لأن الكلمة الفصل فيه تعود في النهاية إلى الفلسفة التي تكشف معناها ومصيرها من خلال لغة الكشف ذاتها. لذلك فإن هذا التفكير قد تشكّل رويداً رويداً ليتصدى لتلك الفلسفة التي بتبجيلها الشعر تحيله إلى خطاب من الدرجة الثانية، خطاب غير واع لذاته، لا يضاهي جوهره إلا بواسطة المفهوم (هينغل) أو بواسطة الفكر (هايدغر)، وفي نفس الوقت كان هذا التفكير يبني ذاته للتصدي للخطاب الطبيعي حول المرجعية الذاتية للفن، الذي يشكل المجال الطبيعي وغير المنتظر لذلك الخطاب^(١٦). إن الكتابة الشعرية ليست محاكاة وهي وبالقدر نفسه ليست طريق عبور نحو عالم ما غير عالمتنا. وإن كانت الكتابة الشعرية خروجاً من الواقع (الأول) بعكس ما تدعيه واقعية ساذجة (لحُضت شاعرياً منذ كتب «إيلوار»^(١٧) «الأرض زرقاء كبرتقالة» ليس خطأ البيت فالكلمات لا تكذب، فإنها في الوقت نفسه ليست ذاك التركيب المكتفي بذاته الذي نادى به شكلانية لا تقل ساذجة، لأنها أيضاً، بما فيها من غيرية متفجرة، لغة/ عالم في طور الولادة - انفتاح على المجهول، أي على الواقع (الثاني).

وهنا يبرز التيار الفلسفي الآخر: تيار المثولية والصورورة، من الروائيين والإبيقوريين إلى «ديلوز»

مرورا بـ «سينوزا» و«نيتشه» و«برغسون»، يشكل هذا التيار النقيض الأوروبي للتيار السابق، ويضعنا في الوقت نفسه أمام تقليد آخر، لا يقلل تاخر اكتشافه من أهميته: إنه الفلسفة المصاغة أدبياً كما يقدمها بالفرنسية «فرانسوا جوليان» عبر مؤلفات الفيلسوف الصيني «وينغ فو تسي». هنا تلقى الحدوس والتشكيلات القبلية والتي اكتملت إلى هذا الحد أو ذاك، تلقى تطوراً طبيعياً. ينهض هذا التيار، قبل كل شيء، على مبدأ ثنائية متكاملة ومتراتية (واقع / واقع) لا تمت بآية صلة للثنائية بمفهومها الشائع. ونجد هذا المبدأ في أساس فلسفة التطور، وهي بالضرورة فلسفة مادية وضد ميتافيزيقية، حيث يأخذ شكل المزدوجة: مرئي / غير مرئي، أو بشكل أفضل ظاهر / كامن. إذا كان الواقع (الأول) (المرئي) حدوثاً وظهوراً فإن الواقع (الثاني) (غير المرئي) افتراض وكمون^(١٨). إنه بصريح العبارة عدم. غير أنه عدم إيجابي. هو ما تسميه الفلسفة الصينية فراغاً: الطاقة المادية في مرحلة لا حدوثها. وهو عصي على الإدراك لكنه كلي الامتلاء. إنه العمق الذي نزع عنه تفرده للعالم العاجز عن الوجود خارج الطاقة المادية: نقيض الواقع (المرئي) وبديله. هذا الواقع الذي يظهروه إذ يحدثه كما تظهر حركة الأوراق وحفيفها كائنية الريح. البعدان والحال هذه متشابكان. فالخروج من أحدهما لا يعني الدخول في «عالم آخر» كما يقال، بل الانفتاح على الكمون اللانهائي للبعد الآخر. وهذا ما لا تسمح به حواسنا ولا يسمح به وعينا بشكل تلقائي. إلا ربما في تلك الحالة من الإدراك الفاضل التي ليست سوى حالة التجربة الشعرية (الفنية) نفسها. تلك التي صاغها بمنتهى البراعة «برغسون»، مرة ثانية على الرغم من قلة الاعتبار التي نحيطه بها، حيث قال: «الفن كاف ليظهر لنا أن بالإمكان توسيع ملكاتنا الإدراكية^(١٩)». لأن الفن عبور من تصور نفعي أي ضيق للعالم إلى رؤيا فائضة أي واسعة وبلا حدود - عبور من الظاهر إلى الكامن، من الواقع (الأول) إلى الواقع (الثاني).

ليس الخروج من الواقع عبوراً إلى مستوى آخر، وصولاً إلى «واقع آخر». إنه دخول في إقليم اللطف (غير المدرك)، وهو - كما يقول وانغ فو تسي - برزخ بين المرئي واللامرئي. لا قفز البتة هنا، وإنما انتقال غير محسوس. الشعر قول تخوم. الشعر لا يكون لا في المعنى ولا خارجه، بل في منتهى المعنى. هناك حيث ينفث المعنى، وهو يتناهى، على الكمون المطلق الفاضل عنه. تمام، صدى، فوحان، بخار: العالم يطفو، يترنح، والواقع يتمرق، وعلى بُعد بضع كلمات، بضعة أسطر، صفحة ربما، يتملكنا ذات الشعور بأننا ما عدنا نفهم كل شيء، ما عدنا نعرف كل شيء. ذاك الشعور هو عارض الواقع (الثاني)^(٢٠).

العارض، لا أكثر. لأن ما تقدمه الكتابة الشعرية أو ما يقدمه الفن لنا ليس إلهاً وهماً بالواقع. فاللقاء لا يكون أبداً مباشراً، بل يحتاج دوماً إلى وسيط، وكما لو كان أمام المبدوز لا يستطيع الإنسان النظر في وجه الواقع. لا يستطيع أن يتلقى سوى انعكاسه، صده، في خضم ما ينتجه من أعمال. «السر الحقيقي»، كما يكتب «ستيفنسن»^(٢١)، هو أنه ليس ثمة فن قادر على «مضاربة الحياة». وما أمام الإنسان من منهج، ليفكر أو يبدع، سوى أن يسدل جفنيه على نصف إغماضة ليحمي نفسه من بريق الواقع وفوضاه. لكن عليه قبل ذلك أن يكون قد فتح عينيه، أن يشق السقف أو المظلة^(٢٢)

الذين يحتمي تحتها من ذاك البريق واللذين يحجبان عنه الرؤية. ثم يبدلهما بمصقي الضوء الجديد هذا. على ألا يتم التحول من حال إلى حال دون مكابدة أو معاناة: من التخوم، من فقر بعض الإشارات، من الفراغ ومن رهبة المطلق.

يتذكر. المرمدة، الطاولة المنخفضة، النافذة وضوءها الشاحب. يرى، دون أن يرى. يسمع من غير أن يسمع. رفع ذراعه، نطق ببضع كلمات، وارتفعت جمهرة من الأذرع، ودوت كلمات وكلمات. منذ تلك اللحظة وهو يبحث. ذاك الشعور. ها هو الآن هنا. يكتب كلمات. ما عاد يعرف. ما عاد يفهم. بدأ الآخر بالكلام كما لو كانت المرة الأولى. أجل، إنها بداية. الفجر أو الطفولة. كأنه ضوء. وهو كل الضوء. كأنه مكان. وهو كل الأمكنة. ينتظر. يقول لنفسه: ها هو يقترب لكن ها هو قد ابتعد. يظنه الزمن، لكن لا. هو شيء آخر. كما لو أنه جيشان خفيف: يسوى فراشاً، يمشي في طريق لا اسم له، وعندها. كضياء في وضوح النهار، لكن بلا نور. بلا أي شيء يقال غير بضع كلمات في منتهى البساطة تظهر فجأة - طاولة، صرخة، سكون، ليل... وتابى أن تزول. عندئذ، يأخذها. يشكل منها أجساماً صغيرة قصيرة، شبيهة بقواقع يمكن أن يضعها على أذنه لينصت، أو بلورات تشع بالبريق نفسه الذي يتضاعف مرات ومرات، ولكن من أين جاء؟. ينظر حوله: درج صاعد، جدار، وجه، جفنة، صباح متمدّد على زجاج النافذة. كموجة وحيدة، صامته، لا تُرى. كل الأشياء تعكسها، وتلمع في الوقت نفسه فيها، وفيها تمحي. ها هي تصل، أجل، لكنها بلا حراك. إنها لا شيء مما بإمكانه قوله. لكنه رغم كل شيء يقول. لیسمع بين الكلمات، كما في القوقعة. هذا الفراغ المدوي. يقول صه! ينصت. ثم يقول: إنه صوت البحر.

هذه المقالات مأخوذة من الدورية الفرنسية الأدبية «أوروبا» التي أسسها رومان رولان عام ١٩٢٣، ومن عدد خاص منها كرسته لقضايا الادب والفلسفة، كانون الثاني - شباط ٢٠٠٠، وقد نقلها إلى العربية حسان عباس «دمشق».

هوامش:

(١) Tandis que j'agonise, Folio, Gallimard, p. 96.

(٢) هذه الكتب هي:

Obéissance au vent: I L'incessant (Flammarion, 1979) II La Mémoire des visages (Flammarion, 1983), III Le Si - lence des chiens (Ubacs, 1990), IV La tendresse (Mont Analogue, 1997).

(٣) أوردها «أوجين فينك» في كتاب

La Philosophie de Nietzsche, Editions de Minuit, 1965, p. 227 - 228.

(٤) أوردها «باسكال غينيار» في كتاب

La Rhétorique spéculative, Calmann - Lévy, 1955.

(5) Journal d'un écrivain, Christian Bourgois, 1984, p. 259.

Pléiade / Gallimard, «La démarche de l'esprit poétique», (6) في مجموعة الأعمال الكاملة، 1967, p. 612.

(٧) «فالشعر ليس تلك القرزمة التي لا تحظى بإعجاب ذي عقل واجح، بل هو : كون الفكر يعجز عن أن يصاغ إلا وزناً، وكون لغته بكاملها في الوزن ...» كما تقول «بيتينا فون آرنيم» في دراستها، "Lettre sur Holderlin" في كتاب Holderlin oeuvres المذكور آنفاً، ص ١١٠٦ - ١١٠٧.

(٨) «مفهوم الوزن في تعبيره الأسبقي»، في كتاب

Problèmes de linguistique générale, 1. Tel / Gallimard, 1979, p. 327 - 335.

(٩) نفس المرجع ص ١١.

(١٠) لمزيد من الاطلاع حول علاقة الوزن بالموضوع انظر:

"Critique du rythme", Verdier, 1982 (2 éd. 1990), "Politique du rythme politique du sujet, Verdier, 1995, Modernité Modernité, Verdier, 1988 (Réed. Folio / Gallimard), La rime et la Vie, Verdier, 1990, et la série intitulée "Pour la poétique" (I, II, III, IV), Gallimard, 1970, 1973, 1977, 1978.

(١١) «تنوعات على موضوع واحد»، في مجموعة الأعمال الكاملة، Pléiade / Gallimard، ص ٤١١.

(١٢) يقول الملامح أيضاً «الأدب، كالجوع، يقوم على قتل السيد الذي يبقيه كتابته، ما الذي يأتي ليفعله كل يوم على مرأى من أهله؟» في «الموسيقى والآداب»، مرجع سابق، ص ٦٥٧.

في كتاب "Cantique spirituel", strophe 13, Nuit Obscure (13)

تأليف «جان دي لا كروا» ترجمه إلى الفرنسية «جاك آنسيه».

(١٤) «جوزيه ليزاما ليما» : «الشعر مجاز القيامة».

(١٥) يجمع «جان بيهير هيغ» عدداً من هذه المحاولات في كتاب

Un homme assis et qui regarde, 1998.

(١٦) هذا ما يظهره جيداً «جان ماري شايفير» في كتابه المتميز

L' Art de l'age moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIII siècle a nos jours, NRF Essais, Gallimard, 1991.

(١٧) أو أيضاً : «ليس للتخيل فطرة التقليد» (L'evidence poétique)

انظر دراسة «هنري ميشونيك» بعنوان «القصيدة زرقاء كبرتقالة»، في كتاب «حالات الشاعرية»، PUF/écritures, 1985, ص ٢٤٠.

(١٨) نجد هنا التمييز الأساسي بالنسبة للمفكر بين الذاكرة والمدة بين الافتراضي والواقعي، حسب برغسون.

(١٩) «إدراك الغير» في الفكر والحركة (Euvres, PUF, 1959, p. 1371)

(٢٠) يقول «فاليري» : «ربما كانت استحالة الفهم أوضح علامات الواقع» - استشفاف البقية -، الإحاطة بالامر. أما ماتيس فيقول : «يبداً الواقع لحظة تتوقف عن فهم ما نفعل، أو ما نعرف».

(٢١) "Une humble remontrance", in Essais sur l'art de la fiction, Petite Bibliothèque Payot, 1992, p. 234 - 235.

(٢٢) هذه الصورة مستعارة من « ديلوز » و« غاتاري » اللذين يستعيرانها بدورهما من « لورنس » : « في نص عنيف الشاعرية، يصف لورنس ما يفعله الشعر: لا يقف الناس عن صنع مظلة تحميهم، ثم تحتها يرسمون سماءً ويسطرون قناعاتهم، وآراءهم؛ لكن الشاعر، القنان يفتعل شقاً في المظلة، بل ويمزق السماء، ليسمح للقليل من العدم الحر، العاصف بالمرور، وليؤطر في النور المفاجئ رؤيا تبرق من خلال الشق... » انظر كتاب:

Qu'est - ce que la philosophie? Editions de Minuit, 1991, P. 191.

إيمري كيريتش : جائزة للأدب أم تكفير عن الذنب؟

- ٩ -

مُنحت جائزة نوبل للآداب، للعام ٢٠٠٢، إلى الروائي المجري إيمري كيريتش، مكافأة لـ « كتابه ثعلبي شان تجربة الفرد الهشة في مواجهة عشوائية التاريخ البربرية » كما قالت الأكاديمية السويدية. أبرز الحيشيات الأخرى تتحدث عن كتابته التي فيها « يستكشف إمكانية استمرار العيش والتفكير كفرد في حقبة يزداد فيها اكتمال إخضاع البشر لقوى اجتماعية ». كذلك يشير بيان الأكاديمية إلى أن أعمال كيريتش « تعود بشكل مطرد إلى الحدث الحاسم في حياته: الفترة التي قضاها في أوشفيتز، إلى حبس اقتيد وهو فتى يافع خلال الإضطهاد النازي ليهود هنغاريا. وأوشفيتز بالنسبة إليه ليست واقعة استثنائية توجد، مثل كائن غريب، خارج التاريخ الطبيعي لأوروبا الغربية. إنها الحقيقة القصوى للإنحطاط الإنساني في الوجود الحديث ».

الارجح أن الاعتبار الأخير هو الذي يختصر، على نحو مذهش في وضوحه، جوهر السبب في منح الجائزة إلى كيريتش، كما يغتر ذلك الحماس الإستثنائي المشبوب الذي أباح لأعضاء الأكاديمية السويدية أن يتحدثوا عن « عشوائية التاريخ البربرية ». دون كبير تبصّر في محاذير هذا الحكم الخشن والعدائي ذي النبرة الإطلاقية الجلية. ذلك لأننا، في واقع الأمر، لا نعثر في أيّ من أعمال كيريتش على أنساق أو مستويات أو أشكال من « عشوائية التاريخ البربرية ». أكثر مما نعثر عليها في معات، وربما آلاف، الأعمال التي تناولت الانظمة الشمولية (سواء أكانت « شيوعية » في أوروبا الشرقية، أم دكتاتورية عسكرية هنا وهناك في العالم). ومن جانبي أقول - دون تحفظ، وبعد قراءة أعمال كيريتش الرئيسية - إن تناوله لموضوعة ثنائية الفرد / النظام الشمولي لا تبدو عادية ومكرورة فحسب، بل هي سطحية وتنميطية أحياناً، وهي في كلّ حال بعيدة كثيراً عن إعلاء شان « تجربة الفرد الهشة في

مواجهة عشوائية التاريخ البربرية.

روايته الأولى والأشهر، «كائن بلا قدر» (١٩٧٥)، تتناول تجربة فتى في الخامسة عشرة من عمره، يُساق إلى معسكر اعتقال نازي عن طريق الصدفة. ويعزل عن هذه التجربة، التي سنتحدث عنها في سياق آخر، لا نعثر في الرواية على أي مستوى آخر - إنساني مباشر أو سيكولوجي أو رمزي - تتجسد فيه «عشوائية التاريخ البربرية». وفي الرواية الثانية الشهيرة، «فياسكو» (١٩٨٨)، يروي كيرتيش معضلة كاتب شيخ أنجز روايته الأولى التي تسرد مذكراته في أوشتفيتز، ويعكف على كتابته الثاني الذي يحاول محاكاة أسلوب فرانز كافكا. ولكن لأنه يعيش مازقاً لغوياً يجعله يميل إلى اللغة الطفولية، وهو لم يعد قادراً على تعلّم لغة جديدة، فإنه يقرر البقاء في هنغاريا، الغارقة في البيروقراطية والمضطربة بالثورة. وفي الرواية الثالثة، «قاديش لطفل لم يولد» (١٩٩٠)، والتي تكمل ما يشبه ثلاثية في السيرة الذاتية، يقلّم كيرتيش شخصية ناج من الهولوكوست، في أواسط عمره، فشل زواجه لأنه لا يريد لطفله أن يولد في عالم شهد المحرقة.

أهذه، حقاً، هي الموضوعات التي «تُعَلِّي شأن تجربة الفرد الهشة في مواجهة عشوائية التاريخ البربرية؟ ليس تماماً، خصوصاً حين نستعرض لائحة بعض الروائيين الذين نافسوا الكاتب الهنغاري على جائزة العام ٢٠٠٢ - وبينهم الأمريكيان جون أبديك وفيليب روث، والمكسيكي كارلوس فوينتيس، والهندي سلمان رشدي، والتشيكي ميلان كونديرا، والبروفسي ماريو فارغاس يوسا، والإستوني يان كروس (الذي تعرّض لاضطهاد مزدوج من النازيين والسوفييت، وقضى ثماني سنوات في معتقلات سيبيريا) - ممن وضعوا في تصوير اقدار ارتطام الذات الفردية بقوى التاريخ أعمالاً رفيعة تفوق بكثير ما أنجزه كيرتيش في رواياته. كذلك فإن حصيلة أعماله لا ترقى، البتة، إلى أعمال زملائه أدباء أوروبا الشرقية الذين كرمتهم الأكاديمية السويدية. والمرء يفكر في الفارق الكبير بين كيرتيش وروائيين كبار من أمثال البولنديّين سينكيفيش (١٩٠٥) وريمون (١٩٢٤)، والروس - السوفييت إيفان بونين (١٩٣٥) وبوريس باسترناك (١٩٥٨) وميخائيل شولوخوف (١٩٦٥) والكنساندر سولجنيسين (١٩٧٠)، أو حتى الكاتب اليوغوسلافي إيفو أندريش (١٩٦١) الذي حاز على الجائزة بسبب تضخيمه لفظائع الأتراك خلال فترات حكمهم في البوسنة.

غير أن سجلات كهذه تخصّ مسألة بسيطة في الواقع، وهي أن جائزة نوبل لا تذهب دائماً إلى من يستحقها بالفعل من جهة أولى، كما أنها لا تذهب دائماً تقريباً للأدب وحده، ويحدث أن تلبّي اعتبارات سياسية صرفة، أو تنحني لسياقات تاريخية طاغية ومهيمنة على زمان منح الجائزة. في عبارة أخرى، ليس الهنغاري إيمري كيرتيش هو أوّل الحاصلين على الجائزة لاعتبارات عابرة للأدب، ولن يكون الأخير بالتأكيد. وفي كلّ حال، إذا لم يكن بالامر الجديد أن العالم بأسره فوجيء باسم هذا الفائز المغمور، فإن الجديد أننا لا نعثر على اسم كيرتيش في أيّ من موسوعات الأدب الأساسية، حتى تلك المختصة بالأدب الهنغاري، ليس في بلدان أوروبا الشرقية وحدها، بل أيضاً في أوروبا والولايات المتحدة.

ورغم أنه قضى في المعتقل النازي (أوشفيتز ثم بوخنفالد) سنة واحدة ليس أكثر، ١٩٤٤ - ١٩٤٥، حين كانت الفظائع النازية بحق اليهود قد أخذت تنحسر عملياً مع دنو هزيمة الرايخ الثالث، فإن كيرتيش لا ينفك أبداً عن موضوعة الهولوكوست، ويبدو وصفه لها وكأنه نتاج تجربة طويلة، مريرة، راشدة تماماً. كذلك تبدو الأكاديمية السويدية وكأنها تعتبر هذه السنة اليتيمة بمثابة تجربة مديدة عميقة وحافلة بالتجارب، خصوصاً في التقاط جوانب الألم الإنساني وتمثيلاته.

والحال أن كيرتيش نفسه لا يزعم هذا الشرف، أو لا يسندُه إلى الفترة القصيرة التي قضاهَا في أوشفيتز وبوخنفالد. وفي محاضرة نوبل (التي نترجم نصّها الكامل في جزء آخر من هذا الملف) يقرّ كيرتيش بأنه لجأ إلى « مصادر موثوقة » من أجل تصوير الدقائق العشرين الحاسمة التي تفصل بين هبوط المعتقلين من القطار الواصل بهم إلى المعسكر، واقترابهم من الضابط المسؤول المكلف باختيار الضحايا. ورغم أنّ الدقائق تلك كانت ماثلة أمامه « مثل حفرة سوداء فاغرة مرعبة ». إلا أن كيرتيش استعان بوصف الكاتب تاديوش بوروفسكي، وبالصورة الفوتوغرافية التي التقطها جندي ألماني وعثر عليها الجنود الأمريكيون في أحد المعسكرات المحررة.

كذلك أعلن كيرتيش أنه كان « محظوظاً » لأنه سبق إلى أوشفيتز. وأسبوعية « نيوزويك » الأمريكية (٣٠ / ١٢ / ٢٠٠٢) وجدت هذا التصريح « صادماً » من رجل حائز على نوبل للآداب، ويحدث أيضاً أنه يهودي وناجٍ من اغرقه. قال كيرتيش: « لقد عشت في معسكر الإعتقال أكثر لحظاتي الجذرية سعادة. لا تستطيع أن تتخيل مقدار السعادة في السماح لك بأن تستلقي في مستشفى المعسكر، أو أن تأخذ استراحة ١٠ دقائق من العمل الذي لا يوصف. وأن تكون قريباً من الموت هو نوع من السعادة أيضاً. النجاة وحدها تصبح الحرية الأعظم على الإطلاق ».

وفي الواقع كان كيرتيش فيلسف على نحو مأساوي ما كانت روايته الأهم، « كائن بلا قدر ». قد فلسفته على نحو تراجيكيوميدي، بارع تماماً وشديد التأثير في العديد من المؤلفين. ذلك لأن الرواية تقول لنا، مراراً وتكراراً في الواقع، إن بطل الرواية سعيد تماماً بقدره: سعيد لأنه - عند إنزاله من الباص واقتياده من بودابست إلى معسكر الإعتقال في ألمانيا - لن يضطر إلى العودة مساءً إلى البيت، ومشاهدة زوجة أبيه؛ وسعيد لأن ذهابه إلى معسكر عمل ألماني، كما كان يتصور المعتقل، سوف يمنحه بطاقة شخصية تخوله التجول في مناطق أوسع من تلك المسموح بها لليهود؛ بل هو سعيد، وهذه فزوة المفارقة، بأن البشر يُحرقون تفادياً لانتشار الأوبئة في المعسكر! وكيرتيش يصف برهة اكتشاف الفتى للمداخن التي تفوح منها روائح اللحم البشري المحروق، هكذا: « الرائحة .. رائحة مدخنة معمل. كان معمل جلود كما قال لنا كثيرون بعدئذ. وإذا لم يكن هنالك تيفونيد أو سواه من الأوبئة، فلننا سنتنقل إلى مكان أنظف. هل هنالك وباء؟ نعم، جاءت الإجابة. ما الذي يحدث للناس المصابين؟ يموتون. ما الذي يحدث للموتى؟ يُحرقون. وفي الحقيقة بات واضحاً، تدريجياً، ولكن لا أعرف متى بالضبط، أن المدخنة المقاتلة لنا لم تكن معمل جلود بل محرقة. كانت مدخنة المؤسسة لإحراق كما شرحوا لي. هل الرباء على هذه الدرجة من الشدة لكي يكون هناك موتى كثيرون؟ »

سخرية الفتى لا توفر أحداً، تقريباً، وما هو يتهمكم على حاخام المعسكر، الذي يتوسل إلى رعيته أن «لا يتشاجروا مع الرب». لا لأن هذا الشجار ينطوي على الإثم فحسب، بل لأنه يؤدي إلى «ضياع الطريق». والفتى يتساءل بسخرية: ولكن أي طريق إذا كنا في ضياع تام؟ ثم يضيف، ساخراً من الحاخام: «اعترف أن منطقك بدا واضحاً تماماً، ولكنني لاحظت أنه لا تعلمنا أبداً بما يفترض بنا أن نفعله، وكان عاجزاً عن تقديم أية نصيحة حسنة: هل على الرعية أن تنتطوع، أم عليها البقاء هنا». كذلك يضيف الفتى، في ملمح ذكي لتشديد نبرة السخرية، إن الحاخام يشبه الحال لايوس، شقيق زوجة أبيه، والذي يظهر في مطلع الرواية حين يجيء لتوديع الأب الذاهب إلى «معسكر عمل» ألماني، فيحتلي بالفتى ويلقي عليه موعظة في الاخلاق اليهودية، ويصلى معه. ورغم أن الموقف هذا يحتمل الأسى والحزن والمأساة، بالنسبة إلى يافع في الخامسة عشرة من عمره، فإن كيرتيش يصوره بالنبرة التراجيكية وميدية ذاتها.

وفي العودة من المعسكر، بعد أن هجره الجيش الألماني طواعية، يذكرنا كيرتيش بأن هنغاريا كانت في واد، واليهود الهنغار الأسرى في المعسكرات في واد آخر. ففي بودابست يطلب سائق الترامواي من الفتى أن يبرز بطاقة سفره، غير مدرك نهائياً للحال التي كان فيها هذا البائع العائد من أوشفيتز وبوخنفالد، وغير ملم بحكاية المعتقلات كلها في الأساس. والرجل الغريب الذي ينقد الفتى ويشترى له البطاقة، يسأل بعد أن فهم الأمر: ما شعورك؟ ويجيب الفتى: الحقد. ضد من؟ ضد الجميع! ثم يتواصل هذا المقطع من الرواية على النحو المدهش التالي: «يسأل الغريب: هل مرت بالكثير من الفظائع؟ واجب أن الأمر يتوقف على ما تعنيه بالفظيع. طبعاً... لماذا تواصل تكرار طبعاً هذه حين لا تكون الأمور طبيعية أبداً؟ ويجيب الفتى: في معسكر اعتقال تكون هذه الأمور طبيعية تماماً». وحين يصل الفتى إلى البيت يجد ساكنين غرباء، ويكتشف أن زوجة أبيه (المتوفي) تزوجت رئيس عماله السابق. وإذا يصغي إلى نقاشات اليهود المستن، الذين لا يقبلون أن يقال إن أحداً عانى أكثر من اليهود، يدرك الفتى أنه عاش قدراً لم يكن له في الأساس: «لم يكن قدري، ولكني أنا الذي عشته حتى النهاية. أستطيع استرضاء نفسي بالقول إنه كان خطأ، وزلة، ونوعاً من المصادفة.. التي لم تقع بالفعل أبداً. وإذا وجد هذا النوع من القدر، فلا توجد حرية.. وإذا وجدت الحرية، فلا يوجد قدر. نحن أنفسنا القدر. أدركت ذلك بدرجة من الوضوح لم أعرفها من قبل: القدر أن أستقل الترام الحلي، وليس الباص الذي سيذهب بي إلى أوشفيتز. وعندها حملت في العم شتايرن، وهتف: ماذا؟ نحن المذنبون الآن؟ نحن، الضحايا؟»

وأغلب الظن أن الأكاديمية السويدية توقفت عند هذا الجانب أساساً وحسراً، وأرادت المشاركة في حملات التكفير عن الذنب إزاء الضحية، فمنحت الجائزة إلى الهولوكوست وإلى أحد آخر الأحياء الناجين منه، دون أن يعني ذلك أنها كافأت الأدب، أو حتى أدب الهولوكوست.

لكن الأكاديمية السويدية تناست، عامدة على الأرجح، أن يجري كيرتيش ليس روائياً فقط، بل هو

كانت تقع على عاتقه مسؤوليات أخلاقية عامة تجاه الإنسانية عامة، يزيد في مقدارها - نوعاً وكمّاً - أن الرجل نجما من المحرقة وعليه أضعاف ما على سواه من تبعات ومهام وواجبات في الدفاع عن كرامة الإنسان وحقوقه الأساسية، وفي طليعتها حقه في البقاء على قيد الحياة، والنجاة من هولوكوستات العصور الراهنة في عبارة أخرى.

كانت الأكاديمية تعرف، دون ريب:

- مواقف كيرتيش السياسية والفكرية من مفهوم الهولوكوست، وما إذا كان يحق لأي عذاب بشري أن يُقارَن بعذابات الهولوكوست، أو يندرج في أيٍّ من تصنيفاتها الكثيرة؛

- مواقفه من مسألة «الإنتماء» إلى هوية يهودية - هولوكوستية، ولغة يهودية - هولوكوستية، وأدب يهودي - هولوكوستي، حيث تضيق هذه التحديدات وتنكمش، فلا تقتصر في نهاية الأمر إلا على جماعة (لكي لا نقول «فئة») واحدة من البشر، الأمر الذي يتعارض جوهرياً مع أخلاقيات الضحية الكونية؛

- وكانت، ثالثاً، تعرف تصريحاته الجملغة واللااخلاقية، التي ترخّب بدخول الدبابات الإسرائيلية إلى رام الله، حيث يفرح الناجي من الهولوكوست لأن نجمة داود الصفراء تلمع على دبابات الـ «تساحال». وليس على صدور اليهود.

ولعل أبرز النصوص، وأخطرها ربما، في منحى قراءة فكر إيرمي كيرتيش ومقارباته الأعمق للمسائل أعلاه، هو المحاضرة التي ألقاها في القدس المحتلة، أواسط نيسان (أبريل) ٢٠٠٢، بدعوة من مؤسسة «ياد فاشيم». راعية متحف الهولوكوست. المحاضرة جاءت تحت عنوان «حرية التماهي الذاتي». وأحاول هنا تلخيص أفكارها الأساسية كما نشرت بالإنكليزية في الموقع الرسمي لـ «ياد فاشيم»

١ - كانت نتيجة الأفكار الألمانية عن الإمبراطورية في القرن العشرين أن «الألمان أنفسهم هم الذين أبادوا الثقافة الألمانية في المناطق متعددة القوميات حيث يختلط السكان وتختلط اللغات الأم التي كانت واقعة سابقاً تحت التأثير الألماني. لقد قتلوا الأقلية اليهودية التي تتكلم الألمانية أو اليديشية، والتي أعطت اللغة الألمانية فتانين مهمين مثل جوزيف روث، فرانز كافكا، وبول تسييلان».

٢ - يتوجب على كيرتيش أن «يحلّ» جلده باستمرار. وهو يقنص مقولة مونتسكيو الشهيرة، «في المقام الأول أنا إنسان، ثم بعدها فقط أنا فرنسي». لكي يستنتج منها أن «العنصرين، والعداء للسامية بعد أوشفيتز لم يعد عداءاً للسامية فقط، يريدونني أن أكون يهودياً في المقام الأول، ثم بعدها ليس في وسمي أبداً أن أكون إنساناً».

٣ - ولكن «فور قبولنا بأطروحات العنصرين، سوف نصبح يهوداً، واليهودي كما قلت لا يمكن أن يكون إنساناً. وبهذا، كلما حاولنا إثبات طبيعتنا الإنسانية، أصبحنا أكثر بؤساً وأقل فاعلاً إنسانياً».

٤ - وكيرتيش، بعد هذا المنطق الإنعلاقي والتأنيحي في آن، يذهب إلى الشاعر الفرنسي - اليهودي إدمون جابيس بحثاً عن العلاقة بين شخصية اليهودي وشخصية الكاتب. يقول جابيس إن «صعوبات أن يكون المرء يهودياً، هي نفس صعوبات أن يكون كاتباً». وكيرتيش يصادق على هذا القول، ويضيف: «من أجل أن أدمج كينونتي كيهودي في كينونتي ككاتب، توجب عليّ أن أفكر في

يهوديتي تماماً كما أفكر في خلق قطعة فنية، والذهاب بها إلى الكمال: أي أن أفكر بيهوديتي كواجب ومهمة، كقرار بين كمال الوجود وإنكار الذات».

٥ - قبل عقدين أو ثلاثة، يقول كيرتيش، كان من الزائف طرح السؤال: لمن يكتب الكاتب؟ إلى نفسه، بالطبع. ولكن كيرتيش يبدو اليوم (في محاضرة «ياد فاشيم» وليس في محاضرة نوبل بعد أشهر) أكثر ميلاً إلى الإقرار بأن أناساً آخرين، والمحيط، وما نسميه المجتمع، لعبت دوراً هاماً في تكوين ذاتي». كيف؟ يقول كيرتيش: «جزئياً، في الأقل، أنا أسير شروطي، وهذه الحقيقة يجب أن تترك علامتها على مظاهري الفكرية. إذا قلت إنني كاتب يهودي فإني لم أصرح بعد بأنني أنا نفسي يهودي. فأي يهودي هذا الذي لم يتلق تربية دينية، ولا يتكلم العبرية، ولا يعرف أي شيء عملياً عن المصادر الأساسية للثقافة اليهودية، ولا يعيش في إسرائيل بل في أوروبا؟

٦ - وهنا لا مفر من أن يصل كيرتيش إلى المعيار الأخطر في عمارة تصارع الهويات وارتطامها: الشخص الذي تكون هويته اليهودية الأساسية أو الإستثنائية هي أوشفيتز لا يمكن اعتباره يهودياً بمعنى ما. إنه اليهودي اللايهودي، مثل إسحق دويتشر، ثمرة «التغير» Mutation الأوروبي المقتلع من جذوره، الذي لم يعد يستطيع مصالحة نفسه مع يهوديته». صحيح أن لهذا الشخص أهميته في الثقافة الأوروبية، ولكن «لا صلة تجمعها بالتاريخ اليهودي بعد أوشفيتز، ولا بتجذرت الحياة اليهودية. وكل ما نستطيع قوله هو أن يهوديته مشروطة بأن يكون، أو سوف يكون، هناك أي نوع من أنواع التجديد اليهودي».

٧ - وأخيراً، «ليس للهولوكوست لغة، ولا يمكن أن تكون له لغة! وكيرتيش يكتب بالهنگارية لأن ذلك يتيح له أن يدرك «استحالة الكتابة»! وبعد جابيس، ما هو يذهب إلى فرانز كافكا الذي تحدثت عن مستحيلات ثلاثة: مستحيل عدم الكتابة، ومستحيل الكتابة بالألمانية، ومستحيل الكتابة بغير الألمانية (وكان قد قال، في رسالة شهيرة إلى ماكس برود، إنه يكاد يضيف مستحيلاً رابعاً، هو مستحيل الكتابة). إسهام كيرتيش يتمثل في المستحيل الخامس: مستحيل الكتابة عن الهولوكوست! كان على شيوخ الأكاديمية أن يضعوا هذه الأفكار في سلة كيرتيش، أي حصيلة ما له وما عليه، حين تداولوا في أمر منحه أرفع جوائز الأدب. ذلك لأن صاحب هذه الأفكار لا يشبه كثيراً صاحب أفكار محاضرة نوبل، حيث يهودية الرجل تطل على استحياء فقط، وحيث لا يقول أبداً إن يهودي أوشفيتز لا يهودي، وإن الكاتب اليهودي هو ذاك الذي يعيش في إسرائيل ويتكلم العبرية، وإن التفكير في يهودية المرء أشبه بالذهاب بقطعة فنية إلى مستوى الكمال!

وتبقى إشارة أخيرة إلى أن كيرتيش، مستعينا ربما بما جاء في حيثيات الأكاديمية السويدية من تجاسر على التاريخ، لم يبد إشارة مراجعة واحدة، فكيف بلمح اعتذار أو ندم، على ما جاء في مقالته الشهيرة «القدس... القدس». التي كتبها في نيسان العام الماضي، أثناء وجوده في فلسطين المحتلة بدعوة من مؤسسة «ياد فاشيم». بعض أفكار تلك المقالة أن كل مبادرة ضد إسرائيل هي عداا للسامية؛ وأن التمييز بين العداا لإسرائيل والعداء للسامية غير ممكن؛ وأن العداا لليهود، والذي يدوم منذ ألفي سنة، أخذ «يتبلور في تمثيل عام حول النوع البشري»... ليس أكثر. الفلسطيني لا يأتي

في المقالة إلا على هيئة انتحاري يفجر نفسه مستلذاً، ويقبض أهله من صدام حسين مبلغ ٢٥٠٠٠ دولاراً

ولقد أعادت أسبوعية «لو نوفيل أوبسرفاتور» الفرنسية نشر هذه المقالة بتاريخ ١٣ / ١٠ / ٢٠٠٢، أي بعد أيام معدودات على إعلان جائزة نوبل. . . أعادت نشرها بموافقة إيمري كيريتش

إعداد وترجمة: صبحي حديدي

وجدتها! (محاضرة نوبل)

إيمري كيريتش

ينبغي أن أبدأ باعتراف، واعتراف غريب ربما. منذ اللحظة التي خطوت فيها إلى الطائرة للقيام بالرحلة إلى هنا وقبول جائزة نوبل للاداب لهذا العام، كنت أشعر أن وراء ظهري نظرة ثابتة باحثة تصدر عن مراقب متجرد من العواطف. وحتى في هذه اللحظة الخاصة، حين أجد نفسي في مركز الاهتمام، أشعر أنني أقرب إلى هذا المراقب البارد المتجرد، متي إلى الكاتب الذي يُقرأ عمله على امتداد العالَم بأسره، هكذا فجأة. ولا أملك إلا الأمل في أن الخطبة التي أُنشَر بالقائها في هذه المناسبة سوف تساعدني في إذابة الإزدواج ودمج التّفَسّين اللذين في داخلي.

وأما الآن فأنتي، مع ذلك، ما أزال أجد صعوبة في فهم الهوة التي أشعر أنها موجودة بين هذا الشرف العالمي وحياتي وعملي. لعلني عشت أطول مما ينبغي في ظلّ الدكتاتوريات، في بيئة فكرية معادية ومغايرة بلا هوادة، بحيث طوّرتُ وعياً أدبياً يتّناً، أو حتى خطرت لي أن هذا الشيء سوف يكون بلا فائدة. يُضاف إلى هذا أن كلّ ما سمعته من كلّ الأطراف هو أن ما أمعنتُ التفكير فيه طويلاً، أي «الموضوعة» التي شغلّنتني على الدوام، لم تكن بنت أوانها ولا كانت جذابة. لهذا السبب، ولأنني أوّمن بالأمر أيضاً، اعتبرت دائماً أن الكتابة مسألة شخصية خاصة للغاية.

وليس الأمر أن هذه المسألة تحول دون الجدّة، حتى إذا كانت هذه الجدّة قد بدت مضحكة بعض الشيء في عالم باتت فيه الأكاذيب وحدها هي التي تؤخذ على محمل الجدّ. وهنا كانت الفكرة القائلة إنّ العالم حقيقة موضوعية موزّدة على نحو مستقلّ عنّا، كانت بمثابة حقيقة فلسفية محورية.

غير أنني، ذات يوم ربيعيّ بديع في سنة ١٩٥٥، توصلت بغتة إلى إدراك يفيد بوجود واقع واحد، هي أنا نفسي، حياتي الخاصة، هذه الهبة الهشة التي مُنحت لفترة غير أكيدة، والتي استحوذت عليها وصادرتها قوى مغايرة، وطوّقتها، ومهرتها بخاتم، وصنفتها. إنها ما يتوجب أن أسترده من «التاريخ». هذا الـ «مولوخ» المربع، لأنها كانت ملكي وملكي وحدي، وينبغي أن أديرها أنا طبقاً لذلك. ولا حاجة للقول إن ذلك كله جعلني انقلب ضدّ كلّ ما في ذاك العالم، الذي كان حقيقة لا تُنكر، رغم أنه ليس موضوعياً. أنا أتحدث عن هتغاريا الشيوعية، عن الاشتراكية «المزدهرة النامية». إذا كان العالم حقيقة موضوعية موجودة على نحو مستقلّ عنّا، فإن البشر أنفسهم – وحتى في رأيهم عن أنفسهم – ليسوا أكثر من أشياء، وأقاصيص حياتهم ليست سوى سلسلة من المصادفات التاريخية غير المترابطة، التي في وسعهم أن يستغربوا حدوثها، ولكن التي ليس في وسعهم القيام بأي شيء إزاءها. ولن يكون ثمة معنى في ترتيب الشظايا ضمن كلّ واحد، لأن بعضها قد يكون أشدّ موضوعية من أن تكون «النفس الذاتية» مسؤولة عنه.

وبعد سنة، في العام ١٩٥٦، اندلعت «الثورة الهتغارية». وخلال برهة واحدة باتت البلاد ذاتية. إلا أن الدبابات السوفيتية استعادت الموضوعية قبل أن يمرّ وقت طويل.

لا أقصد اتخاذ مظهر الفكّه. تأملوا ما وقع للغة في القرن العشرين، وما جرى للكلمات. وانجاسر على القول إن أوّل اكتشاف قام به الكتاب في عصرنا، وهو الأكثر إثارة للصدمة، كان أن اللغة – وفي الشكل الذي وردتنا به، أي موروث ثقافة أصلية قديمة ما – باتت ببساطة غير مناسبة لنقل المفاهيم والسيرويات التي كانت ذات يوم غير مبهمة وفعليّة. فكروا في [فرانز كافكا، وفكروا في [جورج] أوروبل، اللذين على أيديهم تحللت اللغة. كأنهما كانا يقبلّانها ويقبلّانها في نار مفتوحة، لا شيء إلا لعرض رمادها بعدئذ، والذي منه انبثقت أنساق جديدة وغير معروفة من قبل.

ولكن أود العودة إلى ما اعتبره أمراً شخصياً بصفة حصريّة، أي الكتابة. هنالك القليل من الأسئلة التي لن يطرحها حتى رجل في وضعي. جان – بول سارتر، مثلاً، كرّس كتاباً كاملاً صغيراً للسؤال التالي: إلى من نكتب؟ إنه سؤال جدير بالاهتمام، ولكنه قد يكون خطيراً أيضاً، وأشكر حسن طالمي لأنني لم أكن مضطراً للتعاطي مع ذلك السؤال. دعونا نرى ممّ يتألف الخطر. إذا تعيّن علي الكاتب أن يختار طبقة اجتماعية أو مجموعة يهواها، ليس لإمتاعها فحسب بل للتأثير عليها أيضاً، فإنّ عليه أولاً أن يفحص أسلوبه ليرى ما إذا كان وسيلة مناسبة لممارسة التأثير. وسرعان ما ستنتابه الظنون، وسيقضي وقته وهو يراقب نفسه. كيف يعرف على وجه اليقين ما يريده قراءه، وما يحبونه حقاً؟ ليس في وسعه أن يقف على رأي كلّ وجميع القراء. وحتى إذا فعل، فلن يفيد ذلك كثيراً. يتوجب عليه أن يعتمد على ما يحمل هو من صورة عن قرائه المفترضين، والتوقعات التي يسندها هو إليهم، ويتخيّل التأثير الذي يحلو له أن ينجزه. لمن يكتب الكاتب، إذا؟ الإجابة واضحة: يكتب لنفسه.

وأستطيع القول إنني، في الأقل، توصلت إلى هذه الإجابة على نحو مستقيم نسبياً. وأقرّ بأن الأمر كان أسهل، لأنه لم يكن لدي قارئ ولا رغبة في التأثير على أحد. ولو كان لي من هدف فإنه

الإخلاص، في اللغة والشكل، إلى الموضوع الذي بين يديّ، ليس أكثر. ولقد كان هاماً أن أوضح ذلك خلال الفترة المضحكة والحزينة، حين كان الأدب خاضعاً لسيطرة الدولة وله ملتزماً «Engagé».

الأصعب من هذا هو الجواب على سؤال آخر، شرعي تماماً وإن كان أكثر التباساً: لماذا نكتب؟ هنا، أيضاً، كنت محظوظاً لأنه لم يخطر لي أن على المرء القيام باختيار ما عند الوصول إلى هذا السؤال. في روايتي «فشل». وصفتُ حادثة ذات دلالة. وقفتُ في ممرّ خارج تابع لمبنى حكومي، وكل ما جرى أنني سمعت وقع خطي قادمة من ممرّ آخر متقاطع. ولقد استولت عليّ حالة غريبة من الإثارة. تعالى الصوت أكثر فأكثر، ورغم أنها كانت بوضوح خطي شخص منفرد غير مرئي، ساورني فجأة الشعور بأنني أصغي إلى خطي الآلاف. كأن موكباً هائلاً كان يشقّ طريقه داخل ذلك الممرّ. وعند تلك النقطة أدركتُ الجاذبية التي لا تُقاوم لوقع الخطي تلك، وللوفرة الزاحفة. وخلال برهة واحدة فهمتُ نشوة الهجران الذاتي، والمنعة المستكرة للذوبان في الحشد — ما أطلق عليه نيتشه، في سياق مختلف ولكنه مناسب لهذه اللحظة أيضاً، تسمية التجربة الديونيسية. كان الأمر أشبه بقوة مادية تدفعني، تجرّتي صوب الطوابير الزاحفة غير المرئية. شعرت بأن عليّ التراجع والإنصاف بالجدار، على نحو يقيني الاستسلام لهذه القوة المغناطيسية المفعية.

رويتُ هذه البرهة الكثيفة كما عشتها. والمصدر الذي انبجست منه، مثل رؤيا، بدا بمعنى ما موجوداً خارج نفسي، وليس في داخلي. لحظات كهذه يعرفها كل فنان. كانت في بعض الأوقات تُسمى الإلهامات المفاجئة. ومع ذلك لا أصف التجربة كإيهاء فتي، بل بالأحرى كاستشف ذاتي وجودي. ما كسبته منها لم يكن فتي — فأدواتها ليست ملكي — بل كان حياتي التي اضعتها تقريباً. كانت التجربة تخصّ العزلة، والحياة الأكثر صعوبة، والأشياء التي ذكرتها لتؤي — الحاجة إلى الخروج من الحشد المُستمر، إلى الخروج من «التاريخ». ذاك الذي يجعلك بلا وجه وبلا مصير. ولغرض فرعي أدركتُ أنه، بعد عشر سنوات من عودتي من المعسكرات النازية، وبقائي جزئياً تحت طغيان الرعب السبائلي، لم يبق من التجربة بأسرها سوى انتطباعات قليلة مشوشة، وبضعة وقائع. كأن ما حدث لم يحدث لي، كما يقول الناس عادة.

ومن الواضح أن لهذه اللحظات الرؤيوية تاريخها الطويل. قد يردها سيفغوند فرويد إلى تجربة جرحية مضمومة. وقد يكون على صواب تماماً. أنا أيضاً أميل إلى المقاربة العقلانية، وكل أنواع التصوّف والوجد غير المتبصر غريبة عتي. ولهذا فحين أتحدث عن رؤيا، فإنني لا بة أعني شيئاً حقيقياً يرتدي لثاماً فوق — طبيعي: الإندلاع المباحث، العنيف تقريباً، لفكرة تنضج في داخلي ببطء. شيء ما تنقله الصرخة العتيقة: «وجدتها» Buzeka! ولكن ما هي؟

لقد قلت ذات مرة إن ما يسمى «اشتراكية» كان في ظنّي قطعة الكاثو التي، حين غطست في شاي [مارسيل] بروس، بعثت في نفسه نكهة السنوات الماضية. ولاسياب تتصل بالغة التي أتكلّمها، قررت البقاء في هنغاريا بعد قمع تمرد ١٩٥٦. وهكذا كنت قادراً، ليس كطفل هذه المرة بل كراشد، على مراقبة كيفية عمل الدكتاتوريات. رأيت كيف أن أمة بأسرها يمكن أن تُدفع إلى نكران مثُلها والتطلع إلى خطوات التكيف الحذرة المبكرة. ولقد فهمت أن الأمل أداة للمشوّ، وإن

الواجب الكائن في القاطع - بل الأخلاق عموماً - ليست سوى الوصفة الطبيعية للمحافظة على الذات.

هل في وسع أحد أن يتخيل حرية أكبر من تلك التي تمتع بها الكاتب في ظل دكتاتورية محدودة نسبياً، منهكة، أو حتى آيلة إلى التفسخ؟ في أعوام الستينيات من القرن الماضي بلغت الدكتاتورية في هنغاريا مرحلة توطيد ما يمكن أن يُسمّى الإجماع المجتمعي. وفيجا بعد أطلق الغرب عليها تسمية «اشتراكية الغولاش» [طبق هنغاري شهير]، ليس دون ترفق ساخر. ولاح، بعد الرفض الخارجي الابتدائي، أن طبعة هنغاريا كانت ذاتها هي المفضلة في الغرب. وفي الأعماق المستنقعية من هذا الإجماع كان على المرء أن يختار: إما أن يكف عن التضال، أو يقتفي الدروب المتعرجة نحو الحرية الداخلية. إن سقف الكاتب منخفض كثيراً في نهاية الأمر، فكل ما يحتاج إليه لكي يمارس مهنته هو الورقة والقلم. ومشاعر الغثيان والإحباط التي كنت أستفيق عليها كل صباح قادني على الفور إلى العالم الذي اعتزمت وصفه. ولقد توجب علي أن أكتشف كيف وضعت رجلاً يمشي تحت منطق نمط أول من الشمولية [التوتاليتارية]، ضمن نظام شمولي آخر، وذلك حول لغة روايتي إلى وسيط إيحائي عالٍ. وإذا عدتُ إلى الوراء الآن وحاولت، بنزاهة، تقدير الوضع الذي كنت فيه آنذاك، فإن عليّ الإستنتاج بأنني - في الغرب، أو في مجتمع حر - ما كنتُ ربما سأمتلك القدرة على كتابة الرواية التي يعرفها القراء اليوم باسم «كائن بلا قدر». الرواية التي أفردت لها الأكاديمية السويدية الشرف الأرفع. لعلني كنت سأسعى إلى شيء آخر مختلف. ذلك لا يعني القول إنني كنت ساحول التوصل إلى الحقيقة، بل كنت ربما سأسعى إلى نوع مختلف من الحقيقة. لعلني، في السوق الحرة للأفكار والكتب، كنت سأرغب في إنتاج رواية أكثر بهرجة. على سبيل المثال، ربما كنت ساحول تفتيت الزمن في روايتي، وسرد المشاهد الأشد تأثيراً فقط. لكن يطل روايتي لا يعيش زمنه في معسكرات الاعتقال، فلا نفسه ولا لغته ولا حتى شخصه، تقع ضمن ممتلكاته حقاً. إنه لا يتذكر؛ أنه يوجد. لهذا يتوجب عليه، الفتى البائس، أن يضني في التسلسل الخطي للوقائع، عاجزاً عن التخلص من التفاصيل المؤلمة. وبدل سلسلة من اللحظات الكبيرة والمساوية المبهرة، توجب عليه أن يعيش كل شيء، وهذا أمر مضن ولا يقدم إلا القليل من التنويع، تماماً كالحياة ذاتها.

لكن المنهج هذا قاد إلى استبصارات رفيعة. فالتسلسل الخطي اقتضى الإشباع التام لكل موقف يطرأ. ولنقل إنه لم يسمح لي بأن أحذف بفروسية عشرين دقيقة من الزمن، لا شيء إلا لأن تلك الدقائق العشرين كانت ماثلة أمامي، مثل حفرة سوداء فاغرة مربعة، مثل قبر جماعي. أنا أتحدث عن الدقائق العشرين التي انقضت على رصيف الوصول إلى معسكر الإبادة في بيركيناو - الوقت اللازم لكي يهبط البشر من القطار والوصول إلى الضابط الذي سيقوم بالاختيار. لقد تذكرت أنا الدقائق العشرين بطريقة أو أخرى، لكن الرواية اقتضت أن لا أثق بذاكرتي. وبصرف النظر عن مقدار ما قرأتُ من حكايات وذكريات واعترافات الناجين من الإبادة، فإنها جميعها اتفقت على أن كل شيء كان يمر بسرعة كبيرة ودون إثارة الانتباه. كانت أبواب عربات القطارات تُفتح بصخب، ويسمع الناس صرخات، وعواء كلاب، ثم يُفصل الرجال والنساء بشكل مفاجيء، وفي غمرة الهرج والمرج يجدون أنفسهم

في مواجهة الضابط. ويلقي هذا نظرة عجلية، ويشير إلى شيء بذراعه الممدودة، فيرتدي الناس ثياب السجناء قبل أن يدرؤوا ما حدث.

تذكرت هذه الدقائق العشرين على نحو مختلف. عدت إلى مصادر موثوقة، فقرأت أولاً حكايات تاديوش بوروفسكي الشاقة والقاسية والمعذبة للذات، وبينها قصة بعنوان «من هنا الطريق إلى الغاز، سيداتي سادتي». وفيما بعد وقعت على سلسلة من الصور الفوتوغرافية لحمولة من البشر الواصلين إلى رصيف محطة بيركيناو - وهي صور فوتوغرافية التقطها جندي في الـ SS. وعثر عليها جنود أمريكيون في واحدة من ثكنات الـ SS، في معسكر داشاو بعد تحريره. تفرست في هذه الصور باندهال أقصى. رايت نسوة جميلات باسمات وشباناً لامعي الأعين، نواياهم حسنة، ولهفتهم للتعاون جلية. وأفهم الآن كيف ولماذا تلاشت من ذاكراتهم تلك الدقائق العشرون المنطوية على البلادة والعجز عن الفعل. وحين فكرت في كيفية تكرار الأمر ذاته أياماً، وأسابيع، وشهوراً، وسنوات، بلا نهاية، تمكنت عندها من اكتساب بصيرة في أوالية الرهبة؛ وتعلمت كيف أمكن تأليب الطبيعة الإنسانية ضد حياة المرء نفسه.

وهكذا تقدمت، خطوة خطوة، على درب الإكتشاف الحظي؛ وذلك كان منهجي في الإستدلال، إذا شئت. أدركت بسرعة كافية أنني لم أكن مهتماً أبداً بمن كنت أكتب لهم، ولماذا. سؤال واحد كان يثير اهتمامي: ما الذي أفعله بالأدب بعدئذ؟ ذلك لأنه كان واضحاً لي أن خطأ لا يمكن عبوره قد فصلني عن الأدب والمثل، وعن الروح المقترنة بمفهوم الأدب. اسم هذا الخط الفاصل، وهو أيضاً اسم أشياء أخرى كثيرة، هو أوشفيتز. حين نكتب عن أوشفيتز ينبغي أن نعرف أن أوشفيتز، بمعنى ما في الأقل، علقت الأدب. ليس في وسع المرء إلا أن يكتب رواية سوداء عن أوشفيتز، أو مسلسلاً رخيصاً - مع الإعتذار على التعبير - يبدأ في أوشفيتز ولا ينتهي بعد. وبهذا أعني أنه لم يحدث شيء بعد أوشفيتز يمكن أن يقلب أو يحدض أوشفيتز. والهولوكوست في كتاباتي لا يمكن أن يحضر في صيغة الفعل الماضي.

ومن الماثور أن يُقال عني - على سبيل المديح عند البعض، أو على سبيل الشكوى عند البعض الآخر - إنني لا أكتب إلا في موضوع واحد: الهولوكوست. وليس لديّ اعتراض على هذا، فلم لا أقبل، مع بعض المواصفات، المكان الذي تُمنح لي على رفوف المكتبات؟ أي كاتب في أيامنا هذه ليس كاتب هولوكوست؟ ليس على المرء أن يختار الهولوكوست موضوعاً له لكي يتحسس الصوت المنكسر الذي سيطر على الفن الأوروبي الحديث طيلة عقود. وسأذهب أبعد فأقول إنني لا أعرف عملاً فنياً أصيلاً لا يعكس هذه النقطة الفاصلة. كان المرء، بعد ليلة من الأحلام الفظيعة، يتطلع إلى العالم من حوله، منهزماً، عاجزاً. ولم يسبق لي أن حاولت رؤية تعقيد المشكلات التي تدخل في باب الهولوكوست على أنها مجرد نزاع غير قابل للحل بين الألمان واليهود. ولم يسبق لي أن أدركت أن الهولوكوست كان الفصل الأخير في تاريخ المعاناة اليهودية، والذي يتواصل بشكل منطقي منذ محاكمتهم ومخنتهم المبكرة. ولم يسبق لي أن رأيت الهولوكوست كحالة ضلال وقعت مرة واحدة فقط، أو برنامجاً واسع النطاق، أو شرطاً مسبقاً لإنشاء إسرائيل. ما اكتشفته في أوشفيتز هو الشرط

الإنساني، نقطة النهاية في مغامرة هائلة، حيث وصل المسافر الأوروبي إلى السنة الالفين من تاريخه الأخلاقي والثقافي.

والآن فإن الشيء الوحيد الذي يتوجب تأمله هو التالي: أين نذهب بعد؟ إن مشكلة أوشفيتز ليست في وضع خط تحتها، إذا صح القول؛ وليست في حفظ ذاكرتها أو دسها في واحدة من كوى التاريخ المناسبة؛ أو إقامة نصب تذكاري يحيي ذكرى ملايين جن قُتلوا، وأي نصب نختار. مشكلة أوشفيتز الحقيقية أنها وقعت، وهذا أمر لا يمكن تغييره، بالنوايا الأحسن أو الأسوأ في العالم. هذا الموقف الأشد خطورة صوّره على نحو دقيق الشاعر الهنغاري الكاثوليكي يانوش بيلينشكي حين أطلق عليه اسم «الفضيحة». ومن الواضح أن ما قصده كان أن أوشفيتز وقعت في بيئة ثقافية مسيحية، لهذا فإن أصحاب الأذهان الميتافيزيقية لا يستطيعون أبداً التغلب عليها.

النبوءات القديمة تتحدث عن موت الإله. ومنذ أوشفيتز ونحن أكثر وحدة، بحيث يتأكد الكثير من ذلك. ينبغي أن نخلق قيمنا بأنفسنا، يوماً بعد يوم، مقترناً بذلك العمل الأخلاقي الملغ، واللامرئي مع ذلك، والذي سيعطيها الحياة، ولعله يحولها إلى قاعدة ثقافة أوروبية جديدة. واعتبر أن الجائزة التي رأت الأكاديمية السويدية أنها المناسبة لتكريم عملي، اعتبرها مؤشراً إلى أن أوروبا ما تزال بحاجة إلى التجربة التي اضطررنا إلى اكتسابها الشهود على أوشفيتز، على الهولوكوست. واسمحوا لي أن أقول إن القرار ينم عن الشجاعة، وحتى التصميم الراسخ. فالذين اتخذوا القرار أرادوا أن أجيء إلى هنا، رغم أنه كان في مقدورهم أن يتكهنوا بسهولة بما سيسمعونه متي. ذلك أن ما انكشف في «الحل النهائي». في «كون معسكرات الاعتقال»، لا يمكن إساءة فهمه، والسبيل الوحيد الذي تصبح فيه النجاة ممكنة، ويصبح الحفاظ على الذات قوة إبداعية، هو في الإقرار بنقطة الصفر التي هي أوشفيتز. لماذا لا يمكن لهذا الوضوح في الرؤيا أن يكون مثمراً؟ في قاع كل الإدراكات الكبرى، حتى إذا كانت قد ولدت من المأساة التي يصعب تجاوزها، تكمن القيمة الأوروبية الأعظم، أي الشوق إلى الحرية، والتي تخطب حياتنا بأشياء أكثر، بالغنى، فتجعلنا ندرك العامل الإيجابي في وجودنا، والمسؤولية عنها، التي نحملها جميعنا.

وما يجعلني سعيداً بصفة خاصة أنني أعتبر عن هذه الأفكار بلفتي الأتم: الهنغارية. لقد ولدت في بودابست، في أسيرة يهودية، كان فرعها لجهة الأتم ينحدر من كولوجفار (كلوج) في منطقة ترانسلفانيا، وفرعها لجهة الأب من الزاوية الجنوبية الغربية لمنطقة بحيرة بالاتون. وأجدادي ما يزالون يشعلون شموع السبت كل ليلة جمعة، ولكنهم غيروا أسمهم إلى آخر هنغاري، وكان من الطبيعى بالنسبة إليهم أن يعتبروا اليهودية ديانتهم وهنغاريا وطنهم. حياة أجدادي لا بي دمرها طغيان شيوعية ماتياش راكوشي، حين جرى نقل بيت المستن اليهودي من بودابست إلى منطقة الحدود الشمالية للبلاد. وأعتقد أن تاريخ الأسرة القصير هذا يختزل ويرمز إلى عذابات البلد في العصور الحديثة. وهو، مع ذلك، يعلمني أن الأسى لا يحتوي على الفجيرة فحسب، بل على الكمون الأخلاقي الفريد. وأن أكون يهودياً يعني، في قناعاتي، تحدياً أخلاقياً أولاً وقبل كل شيء. إذا كان الهولوكوست قد خلق ثقافة الآن، كما لا يمكن لأحد أن ينكر، فإن هدفه ينبغي أن يكون جعل الواقع غير القابل

للإصلاح هو منطلق الإحياء، والتطهير.

ورغم أنني أصل إلى نهاية خطيبي، ينبغي أن أعترف أنني لم أتوصل بعد إلى التوازن المطمئن بين حياتي وعملي وجائزة نوبل. الآن أشعر بالامتنان العميق، الامتنان للحب الذي أنقذني وما يزال يساندني. ولكن لنقل إنه في رحلة الحياة صعبة الإقضاء هذه، في «مسيرتي المهنية» هذه، إذا جاز لي وصفها هكذا، يوجد شيء مفعم بالحياة، شيء عثي، شيء لا يمكن التفكير فيه دون أن يكون المرء ممسوماً بإيمان بنظام ما في الدنيا الآخرة، في العناية، وفي العدالة الميتافيزيقية - بكلمات أخرى، دون الوقوع في حياثل خداع الذات، ودون الجنوح أرضاً، والهبوط إلى الأسفل، وفصل عرى العلاقة المضنية مع الملايين ممن قضوا دون أن يعرفوا طعم الرحمة. ليس سهلاً أن يكون المرء استثناء. ولكن لو كُتب علينا أن نكون استثناءات، فإن علينا إقامة السلام مع نظام الحظّ العثي، الذي يهيمن على حياتنا إسوة بنزوة مفزعة الإعدام، فيعرضنا للقوى غير الإنسانية، ولاشكال الطغيان الوحشية. ومع ذلك فقد وقع أمر شديد الخصوصية بينما كنت أعدّ هذه المحاضرة، هذا قليلاً من خواطري. ذات يوم تلقيت بالبريد مغلفاً ضخماً بنّي اللون. كان مرسلًا من الدكتور فولكارد كنيغي، مدير «مركز بوخنفالد التذكاري». ولقد أرفق مغلفاً صغيراً يحمل ملاحظة تهنئة، ووصف ما في داخل المغلف، في حال أنني لم أمتلك القوة لفتحه. وكان المغلف يحتوي على نسخة من التقرير اليومي الأصلي حول سجناء المعسكر ليوم ١٨ شباط (فبراير)، ١٩٤٥. وفي عمود الـ «نقو» Abgange، علمتُ برفاة السجن رقم ٦٤٩٢١ - إيجري كيرتيش، عامل مصنع، مولود سنة ١٩٢٧. المعلومات الزائفتان، سنة ولادتي ومهنتي، دخلتا السجل الرسمي حين جيء بي إلى بوخنفالد. كثرتُ سني عامين لكي لا أحسب في صفّ الأطفال، وقلت بأنني عامل وليس طالباً لكي ابدو أكثر نفعاً لهم. باختصار، متّ مرةً لكي أستطيع الحياة. لعلّ هذه هي قصتي الحقيقية. فإذا كانت كذلك، فإنني أهدي هذا العمل، الذي ولد من موت طفل، إلى الملايين الذين ماتوا، وإلى الذين ما يزالون يتذكرونهم. ولكن مادما نتحدث عن الأدب، في نهاية الأمر، والأدب الذي يشكل شهادة في نظر أكاديميتكم، فلعلّ عملي يخدم كهدف نافع في المستقبل، أو حتى يتحدث عن المستقبل، وهذا منتهى ما أرجوه. وكلما فكرت في تأثير أوشفيتز الجارح فإنني أنتهي إلى الوقوع على حيوية وإبداع أولئك الأحياء اليوم. وهكذا فإنني عند التفكير في أوشفيتز لا أتأمل الماضي بل المستقبل، يا للمفارقة.

مختارات

■ أعرف ثلاث وسائل للفرار من معسكر اعتقال، لأنني إما سمعت بها، أو رأيته، أو جرّتها. لقد عشت على الوسيلة الأولى، الأكثر تواضعاً ربما: هنالك جانب من جوانب الحياة الإنسانية هو أيضاً حقّ الشخص الذي لا يُمارى، كما تعلّمت في المدرسة. صحيح أن مخيلتنا تظل حرة حتى في الأمر. كنت، على سبيل المثال، قادراً على إنجاز هذه الحرية ويدي مشغولتان بحمل مجرفة أو معول - مع جهد متواضع، مقتصرًا على الحركات الأساسية وحدها. أنا نفسي لم أكن هناك. ومع ذلك فإن المخيلة ليست حرة إلا ضمن بعض الحدود...

كان الجميع يعرفون حق المعرفة ما الذي سيقع إذا حدث أن مكالمة إيقاف في معسكر اعتقال فشلت في إيقاف أولئك الذين ما عادوا راغبين في أن يستيقظوا. وكان ثمة ذلك الصنف. كانوا مسلك الفرار الثاني. منذ الذي لم يقع مرة، مرة واحدة في الأقل، تحت إغراء تجريبه؟ ... هنالك، أخيراً، النوع الثالث، والمعنى الأكثر حصرية للتبصر في الفرار. ويبدو أنه توفر مثال واحد عليه، مثال واحد فقط، في معسكرنا. لقد وقعت ثلاث محاولات، ثلاثها قام بها أناس من لانفيا، كانوا متمرسين في جغرافية المنطقة واللغة الألمانية، ومطمئنين إلى ما يفعلون - أو هكذا قالت الشائعات. وفي اليوم التالي لعودتهم حاولت أن لا أنظر بعيناً. ذلك لأنه نصبت ثلاثة كراسر، عليها ثلاثة رجال، أو بالأحرى كائنات تشبه الرجال. كذلك شاهدت نوعاً من الهيكل، تتدلى منه ثلاثة حبال بانشوطات، وعلمت فيما بعد أن هذه مشائق...

هنا كانت الشهور الثلاثة تكفي لكي يهجرتني جسدي. وأقول بوثوق إنه ما من شيء أكثر سخفاً، وما من شيء أكثر تشبيهاً للهمة، من أن نلاحظ يوماً بعد يوم، وأن نبصر يوماً بعد يوم، كم نبلى وننتخر...

دعونا لا نبالغ في الأمور، فالعائق هو التالي بالضبط: أنا هنا، وأعرف حق المعرفة أن علي قبول مكافأة السماح لي بالعيش. نعم، إذ أتلقتُ حولي في هذا الغسق الرقيق في هذه الساحة في شارع ضريته العاصفة لكنه طافح بالآف العود، أبداً لتزي في الإحساس بمقدار ما يتنامى في داخلي من استعداد، وما يتجمع. علي أن أوصل حياتي التي لا يمكن مواصلتها. إن أمي بانتظاري.

«كائن بلا قدر»

■ نعم، منذ وقت طويل كان ينبغي عليه أن يشرع في تأليف كتاب، هذه هي الحقيقة، ولا فائدة في تجميعها.

ذلك لأن المعجوز يؤلف الكتب.

كانت تلك مهنته.

أو، لكي نكون أكثر دقة، شاءت الظروف أن تصبح هذه مهنته (لأنه لم تكن لديه مهنة أخرى). لقد ألف لتوه بضعة كتب، خصوصاً كتابه الأول: هذا الكتاب (وبالنظر إلى أن الكتابة لم تكن مهنته بعد، ولتقل أنه كتبه تلبية لنتعته الخاصة) تطلب عشر سنوات من العمل، واحتاج إلى سنتين من الاستعجال قبل أن يراه مطبوعاً؛ وأما كتابه الثاني فلن يقتضيه أكثر من أربع سنوات؛ والكتب الأخرى (بالنظر إلى أن تأليف الكتب بات مهنته، أو، لكي نكون أكثر دقة، شاءت الظروف أن تصبح هذه مهنته (لأنه لم تكن لديه مهنة أخرى))، فإنه خصص الوقت الكافي لكتابتها، ليس أكثر، الأمر الذي كان يعتمد على سماكتها، لأنه (منذ أن شاءت الظروف أن تكون هذه مهنته) توجب عليه تفضيل تأليف الكتب الضخمة، بما يفيد مصلحته الشخصية بالطبع، مع الأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن الكتب الضخمة تدر أكثر من الكتب النحيلة، وهذه، بالنظر إلى أنها قليلة السماكة، لا تجلب سوى مكافآت نحيلة أكثر (بفعل سماكتها) (وبمعزل عن محتواها) (حسب مرسوم وزارة

الثقافة بالتعاون مع وزارة المالية، ووزارة العمل، ورئيس المكتب الوطني لتعويضات المواد والجوائز فضلاً عن الرابطة الوطنية للنقابات، رقم ١ / ١٩٧٠ / ل ل ل ل / ٢٠ / م التي تحوي شروط عقود النشر والمكافآت).

وليس الأمر أن العجز كان يتحرق لتأليف كتاب.

ولكن كان هنالك وقت طويل لم ينشر فيه.

وإذا استمرت الحال هكذا، فسيُنسى هو واسمه.

وهذا، بذاته، لا يقدم ولا يؤخر.

ولكن، وهنا المشكلة، هذا أمر كفيل مع ذلك بإزعاجه إلى حدة ما.

ولن تمر سوى حفنة سنوات حتى يبلغ سقف السن: وعندها في مقدوره أن يصبح كاتباً متقاعداً (أي ذلك الكاتب الذي، بفضل كتيبه، نال الحق في التوقف عن تأليف الكتب) (مع أنه يستطيع، بالطبع، مواصلة التأليف إذا شاء ذلك).

هنا كان يكمن الهدف الحقيقي من وراء نشاطه الأدبي - إذا لم يأخذ بعين الاعتبار التجريدات السديمية ويتمسك بما هو قاسٍ ونابض.

لكي لا يكتب المزيد من الكتب، توجب عليه كتابة المزيد منها.

فيا سكره

■ لا بد أن أوشغيت كانت تحوم في الفضاء زمناً طويلاً، طويلاً، طيلة قرون ربما، مثل ثمرة سوداء تنضج ببطء في غمرة الأشعة المتلألئة لأفعال مخزية لا علة لها، ثم تسقط أخيراً على الرأس...

والرجاء أن تنوقفوا عن القول، كما قلت على الأرجح، إن أوشغيت لا يمكن أن تُشرح، وأن أوشغيت نتاج قوى لاعقلانية، هوجاء، لأنه يوجد دائماً تفسير عقلائي للأعمال الخاطئة: من الممكن تماماً أن يكون الشيطان نفسه، مثل إياغو، لاعقلانياً؛ إن مخلوقاته، مع ذلك، عقلانية بالفعل، وكل عمل من أعمالها قابل للحلّ مثل صيغة رياضية: يمكن حلّها عن طريق الإحالة إلى المصلحة، الجشع، الكسل، الرغبة في السلطة، الشهوة، أو الجبن؛ إلى هذا أو ذاك من أشكال التورط الذاتي، وإذا تعدّ العثر على سبب فإنه عندها ليس سوى حفنة مجانين، مصابين بجنون الإضطهاد، ساديين، شهوانيين، مازوشيين، متسلطين، مصابين بجنون العظمة، بجنون اشتهاة الجشع أو أيّ شدوذ آخر لا أعرفه، أو لهذه كلها في وقت واحد. من جانب آخر، لعلي أيضاً قلت، وهذا هام، ما هو لاعقلاني حقاً وما لا يمكن تفسيره حقاً ليس الشر وإلماً، على العكس، الخير...

وبين الفينة والفينة، أجري في المدينة مثل ابن عرسٍ قدر ترك إثر سيرورة إبادة. أصغني إلى ضوضاء ما، وأنتبه إلى صورة هنا أو هناك، كأن رائحة الذكريات العابرة الآتية من الخارج تضرب الحصار على حواشي البليدة المتحجرة... أريد أن أفرّ، ولكن شيئاً ما يردني إلى الوراء. وتحت قدمي تزار خطوط البالوعة كان الدفع القدر للذكريات يحاول الانفلات من قيوده الخفية ليكنسنني بعيداً.

وقاديش لطفل لم يولد



سيرة بالفحم

غسان زقطان

الخروج من دمشق الشام
إلى «أين»

تركنا دمشق على حالها
محصنة بالهجاز ومشغولة بالبرابرة القادمين
على خيلهم من حصون الجنوب .

ثلاث وخمسون مملكة تحت حكم المجوس
ثلاث وخمسون برية في الشمال
مؤنفة في صكوك الحياة
ومحسوبة حبة حبة في حساب الكوس .

ثلاث وخمسون مقتلة في السهول ..
سيؤتى بها

كي تُسقى برسم الأمير
ويرفعها شاعر في كتاب الزمان
ثلاث وخمسون جارية
في الطريق إلى اصفهان !

تركنا دمشق اطعمت خيلنا في الفتوح

محايدهً مثلُ جبِّ قديم
ومحكومهً من قبور الممالك في بر مصر
... وقد نفتدي ...

لا نطيع الكلام
ولا نُستري بالبلاغه مثل الطواويس!

وكان لنا في مجالسها اخوة في اللسان
عصاةً وتجاراً ليل
رواه وقراء .. اصحاب قول
وطرائق معنى وستار حان
.. عصبة من سواد العراق واحياء بغداد
يلقون حججهم للكلام
كما يطلق القانص الصقر خلف الطرائد
بيضاً وسمرًا
وفيه من الكرد والزنج والترکمان

على بابها ودعنا الجياد
وردعنا الجنك
قال لنا القاطنون بها، أهلهاء،
ما يقال على الباب للذاهبين.

رددنا لها «قاسيون» بأوصافه
مثلما ينبغي للأمانات إذ تُسترد.

تركنا لها نهرها جارياً، وهو نهر صغير،
وأسماءً جاراتها
والبغال التي حملت صبيها كاملاً للشغور.

تركنا لها «باب توما»
وقبر ابن أيوب
والشيخ ..
والخان للمقاصدين المعري ..

كانت توابيتُ جيشِ الكنانةِ
تخرجُ من بابها في طريقِ الجنوبِ

وكان التقاءُ الملونِ في بهوها يقرأون

وكان السكاري يعيدون رسمَ الحواشي ويكُون
تحتَ الحجارةِ حيثُ الكتابُ ..

كان الغلاةُ من الباطنيةِ يلقون أولادهم من حوافِ الجبالِ

وكان الدعاة على عجلِ يعبرون المسالكَ
من سهلِ حورانِ ..

كان الشمالُ بعيداً ومحتشداً بالرجالِ .

تركنا النساءَ الغربياتِ في « بابِ توما »
وظلّت علينا عطورُ
أضاعت لنا سبيلاً للذهابِ .

تركنا الفتاةَ ممددةً في سريرِ عريضه
ووقتاً يفيضُ على الجانبينِ
وبابَ الزقاقِ
الذي دونَ بابِ .

تركنا دمشقَ على حالها
مصطفأةً وماهولةً
في التباسِ الجازِ .

على مهلهما تجمعُ الجوزُ
من شجرِ عارضٍ ..
حيثُ ينتظرُ الذاهبونَ إلى « أمين »

حافلة في قطار الحجاز!

عربات

في العتمة

حيث يحوم الماضي

حول السلم

منظورياً

كقميص بارد

تنتثر أفدة الموتى

وحفيف تهوّلهم في الردهة..

يبدو مثل نبات غائر

أو عيين موافقتين تماماً

يمضي السلم متكئاً ووحيداً

نحو بياض تضمرة الأقواس

لا وقت ليكفيهم

لا وقت، ومخدولين

نواباهم معهم، بيضاء،

وعزلتهم

فيهم.

... من فُكّر فينا كي ننهض، في العتمة،

ملدوغين بصورتنا

بيضاء من أثر النوم

وثمة أقواس تتفرّق منا

شاحبة تهت في الردعات!؟

من فُكّر فينا، نحن المنسيين،

ذهبت في العربات إلى المنفى

ورجعنا

متسعين
بلا عربات!

الجبل
مغموراً بغبار الليل ما صعد هذا الجبل
مفطى بصعود الملكة
يتبعني، منذ الصبيحة، من شيعت
ولا اتبع أحداً
كالفردي..
كثرت النوم
وقسمت النعمة والوقت.

متبوعاً بعطايا الحكمة
حيث تأملني الأعراب
واخزني ترتيب الإثم..

كأني أتذكر صوتاً.. فأراه
ونافذة.. فاطل على سرير الموتى
أغنية.. عالقاً منذ الفطرة في المعنى
فنتم!
وكأني أتذكر جبلاً محروساً بتماثيل زرقاء
وأدعية من صنع سواي!

كان صباغ رجال كان هنا
وهبوب خطي
وحديثاً من خشب الآراك
وحجراً ملموماً في السهل!
ضباغ تضحك حين وصلت
وقد صممت!

من يصعد هذا الليل الموحش
نحو دروب ترسمها ضحكات الضبيع وتعويذة أنثاء!؟

... ومن يتعثر في الأودية وحيداً
حيثُ العتمة، أُمُ الظل... وراوية الألفاظ
تنفضُ ليلتها وتشكُّ حبالها؟

من يرسمُ نومي بالألفاظ ليدخل من نافذة الحلم...
سواه!

هكذا نحنُ
نعبر من فلووات الرضى
حيث تهوي الجبالُ،
التي دُكرت في حديث مضي،
هادئين من النفي
خطأز ليل
دهاء...
وقد قلبتنا الحياة.

أئنا في المنام، إذن، كي يُنادى من الحلم؟
أو في الرواية كيما ينادي ويدكر كالصيف؟
أو يسترك من الشعرا

أو أنه جبلٌ يحمل العابرين، مشاة من الجحرف
من مر عليك ولم يفتنك!

... لا العشب
ولا خطأز الليل المشمولين برحمة وجهتهم
... لا الوحش
ولا الطير المرووق بتيته
... لا الصاحب
لا الصاحبة

ولا المشدوه بماء الملك

.. لا الزاهد

لا الغالية بفتنة حجتها

... لا العابر

لا المغلوب

ولا التباح وراء الغلث.

*

وثمة أنت

حيث الوحشة، حين خسرت

وحيث ملكت تمام الغي

وبين يدك ثواب «الديلم» ميثوث

وسهول «الري»

وادعية ستكون «الشام» إذا أصغيت

وماء «طليطلة» المرسومة بالأزرق في الليل

بريشة «نصراني»!

أعمى

أين تمضي

، حينما تنطفئ الدور،

الطرق؟!

حين أمشي

مثل تلويح من الماضي

وحيدا في هسيس الأربعين؟!

أين أمضي

حينما أخرج من أيقونة الذكرى

وقد نوديت

في أرض من الجان؟!

سعيداً
هائماً كالصوتِ
أو
أعمى
يدبُ على المكان!

تهويم
ليتني لا أراكِ
ولا أسمعتُ.

ليتني جئتُ وحدي إلى هذه الأرضِ
أحبو على فضةٍ كالغياثِ.

ليتني لم أبغ جنتي بالترابِ.
ولم أتبعكُ.

نقصان
لم يكن كافياً حلمِ أمسٍ
كنتُ أنصت
والماء يذهب في مركبه

مثل عينين لا تبصران
وقلب يتنّش في الليل..

: لا بأس
، قال الغريب الذي مرّ ..
، لا بأس
.. لم يكن كافياً ..
كي أرتب نقصانه ، أو ألم من الصائحات
انتبه!

وام الله
تذكرُ هادئةً، تلكَ الرحلة
حيثُ تلالٌ مهتةٌ «الحدادين» * بدھشتهم
وتلقتُ أولادٍ يبغض
متروكينَ لنهبِ رواةِ الليلِ وسبيلِ الضيع
وذعرُ امرأةٍ
إذ تنجسُ في نومتها بينَ الشوكِ
وبينَ القلَمِ توسوسُ فنتتها في النومِ...
كانَ أساورُ من ذهبٍ تخرجُ من مكة عنَتِ الفجرِ لتلبسَ معصمها المبتلى!

وتذكرُ، أو تذكرُ
طرقاً وطواحينَ وماءً في فجواتِ الصخرِ
قرىَ تتمتعُ مثلَ قلائدٍ بدورٍ في الانحاءِ
سماءُ من قمارٍ يشحبُ
تجارينَ سعاةَ خلفِ الشجرِ
وحجارينَ تُشققهم أحلامُ الجبلِ
وعصَّارينَ على الهضباتِ
قوافلَ تجارٍ منسيينَ تطوفُ الحِزبِ

وتذكرُ هادئةً، أصواتَ النومِ وموتَ الذميينَ
مراكبَ ذاتِ قلوغٍ سودٍ تعبرُ منذُ الأبدِ السهلَ
وأشعةَ تبطلُ في السيرِ
ويحشي بينَ الناسِ حنينُ البرجِ وجرسُ الديبرِ

وحيثُ سَهت، تبصرُ مغمضةً...
أن نصاراها في الطرقِ مشاةً في المعجزةِ كما ولدوا
وبأنَّ العبرانيينَ على البوابةِ ماخوذونَ بصوتِ البوقِ
وأنَّ العربَ الساميينَ على الأبراجِ وخلفَ السورِ ونحتَ الأرضِ
على مهلٍ...
يسقونَ الوقتَ.

رام الله ٢٠٠٢

(١) الحدادين: نسبة إلى راشد الحدادين مؤسس رام الله القادم من «الشوبك» في الأردن، في مطلع القرن السادس عشر.

خيول سوداء

قتلى الأعداء يفكرون بي في نومتهم الأبدية دون رافة
بينما تصعد الأشباح سلالمة البيت ومنحنياته
الأشباح التي التقطتها من الطرقات وجمعتها مثل قلائد
من أعناق الآخرين وخطاياهم

تذهب الخطيئة إلى العنق... وهناك أرتبي أشباحي وأطعمها،
الأشباح التي تسبح مثل خيول سوداء في مناماتي.

بهمة ميت تنهض أغنية « البلوز » الأخيرة
وأنا أفكر بالغيرة

الباب موارب والتنفس يدخل من الشقوق، تنفس النهر والسكراري
والمرأة التي تصيح في الحديقة العامة على ماضيها...

وحين أغفى
أجث حصاناً يرعى العشب
كلما غفوت
باتي حصاناً ليرعى أحلامي

على طاولتي في «رام الله» رسائل ناقصة وصور لاصدقاء قدامى،
مخطوطة لشاعر شاب من «غزة»، ساعة رمل
ومطالع تحقّق في رأسي مثل الأجنحة.

أريد أن أحفظك مثل تلك الأغنية في الصف الأول الابتدائي
تلك التي أحملها كاملة دون أخطاء
اللثغة والرأس المائل والنشاز...
الأقدام الصغيرة التي تطرق أرضية الأسمنت بحماس
والأيدي المفتوحة التي تطرق المقاعة...

ماتوا جميعاً في الحرب، أصدقائي وأولاد صغي...
وبقيت أقدامهم الصغيرة وأيديهم المتحمسة... تطرق أرضيات الغرف
والموائد وأرصعة الشوارع وظهور المارة واكتافهم...

وحيثُ ذهبتُ
أسمعتها
وأراها .

عدو يهبط التلال
حين يهبط
أو يُرى هابطاً
حين يوحى لنا أنه يهبط الآن .

التمهل والصمتُ

نقصائه كاملٌ
وهو يصغي أمام النباتات .

ريته وهو يهبطُ

المؤجلُ من صمته
من آله ليس «نحن»
وليس «هنا»
بيدأ الموت .

اشترى زهرةً
زهرةً، ليس إلا ،
لا وصايا لها أو إناء .

من التلُّ يمكن أن يُبصرَ الحاجز العسكري، جنود المظلات ..
أن يبصرَ القاطنين، حوافّ الجبال، الطريق الوحيدة ..
حيثُ مستركَ أقدامهم أثراً في الصخور وفي الطين والماء .

الخسارات، أيضاً، ستبدو من التلُّ
متروكة دون جهاد .

الهشاشة في الظل
حيث اليهودي ذو الشاربين،
الذي يشبه العرب المتتبع هنا

في حواف الجبال، ستبدو الكهوف مسألة كلها
والطريق على حالها .

بينما كان يهبط
كانت كهوف الجبال تواصل تحديقها
وهي ترمش في البرد .



ثمانية قصص قصيرة

محمود تنقيير

١- عيون موراتيئوس

هذه المرة، سياتي موراتيئوس إلى الناس، للتعرف على قضاياهم، دون وسيط. هذا ما تناقلته السنة الناس من غير أن يعرفوا مصدر الخبر، الخبر انتشر في القرية وصدقه كثيرون من الناس. رئيس المجلس القروي لم يعلم بالخبر إلا من أفواه الناس، لام نفسه على تقصيره بحق نفسه، لأن المفروض فيه أن يكون أول من يعرف بكل صغيرة وكبيرة. اتصل بأحد أصدقائه في المدينة، وهو من العاملين في الحقل السياسي، لكي يسأله عن حقيقة الأمر، فلم يؤكد صديقه الخبر ولم يبادر إلى نفيه. رئيس المجلس فكر ثم قدر ثم قرر أن يستفيد من الخبر سواء أكان صحيحاً أم كاذباً، سيدعو مراسلي محطات التلفزة والإذاعات، وسيدلي بتصريحات مناسبة تسعفه في معركة الانتخابية القادمة، بحيث يفوز مرة أخرى برئاسة المجلس القروي، وبذلك يدحر منافسه على الرئاسة، مصحح الجريدة الذي باشر الدعاية لنفسه منذ الآن، تمهيداً لحوض الانتخابات.

مصصح الجريدة لم يفاجأ بالخبر، (قيل فيما بعد إنه هو الذي أشاعه بين الناس بطريقة غاية في المكر والدهاء) فهو متعود على مثل هذه الأخبار. عمله في الجريدة يجعله مستعداً لتوقع كل شيء، وعليه أن يستثمر قدوم موراتيئوس لغاياته الخاصة، ولن يتمكن أحد من منافسته في هذا المجال، فهو عريف الحفل المكرس في كل المناسبات التي تشبه هذه المناسبة. أهل القرية يحسبون له ألف حساب، وينظرون إليه بحسد وإعجاب، حينما يعود إليهم قبيل منتصف الليل قادماً من عمله في الجريدة، يجدهم ما زالوا ساهرين في مقهى القرية الوحيد، ينقل إليهم بعض الأخبار التي ستظهر في الجريدة صباح اليوم التالي. يتباهى بتميزه عليهم، ولا يجزؤ أحد منهم أن ينكر عليه هذا التميز، فهو على الأقل، يعرف ما تكتبه الجريدة قبل أن يقرأه الناس، وذلك أمر ليس بالقليل في قرية صغيرة غافلة. ولا يقف تميزه عند هذا الحد، فمنذ أن روى للناس تلك المفاجأة الخاصة بأحد إعلانات الوفاة، وهم يهابونه ويخشون من مخاصمته: فقد حدث أن جاء شخص إلى الجريدة لكي ينشر إعلان وفاة لوالده

الذي مات، كان الوقت متأخراً وصفحات الجريدة على وشك أن تكتمل، ما جعل الشخص يلجأ مباشرة إلى رئيس تحرير الجريدة، رئيس التحرير فكر قليلاً ثم كتب بالحبر الأحمر عند آخر سطر في الإعلان : يُنشر إن كان له مكان . طمان صاحب الإعلان وطلب منه أن يأخذ إعلانه إلى موظف الإعلانات . الموظف عرف ما يعنيه رئيس التحرير، ففي مثل هذه الحالات، وهي كثيرة، يجري شطب فقرة أو فقرتين من مقالة أحد الكتاب، لكي يأخذ الإعلان ما يليق به من حيز، فالإعلان على أية حال، هو عصب الجريدة الحساس . ثم الأمر بسهولة ودون تعقيدات، وبات من المؤكد أن الإعلان سينشر غداً في الجريدة . موظف الكمبيوتر كان شارد الذهن وهو يطبع الكلمات التي أمام ناظره، أو ربما كان ساخطاً على أحد ما، فتصرف عن عمد، تصرفاً فاجاً لجميع في الصباح . أسقط الكلمة الأولى من جملة رئيس التحرير، فظهرت الجريدة وفيها الإعلان الذي جاء في سطره الأخير : أسكنه الله فسيح جناته إن كان له مكان .

الناس ضجروا بالضحك لدى سماعهم هذه المفاجأة، ومصحح الجريدة انتظر حتى تهدأ التعليقات، أخبرهم بنوع من الزهو، بأن هذا الخطأ، لم يفته، وهو يصدق كلمات الإعلان، (الصحيح أنه لم يصدق الإعلان ولم ينتبه إلى الخطأ) غير أن حالة شيطانية ركبتة، فقرر أن يترك الإعلان كما جاءه من قسم الطباعة، فكانت المفاجأة ! (لم يقل للناس إنه وموظف الكمبيوتر قد عوقبا بتوجيه إنذار لهما .)

لذلك، صار أهل القرية ينظرون إليه كما لو أنه ساحر قادر على إنزال العقوبات بهم لأي سبب يرتبه، خصوصاً إذا جاءت تلك الحالة الشيطانية التي ركبتة ليلة ذاك الإعلان . رئيس المجلس القروي كان أكثر المتخوفين منه، وإن لم يقل ذلك في العلن . فهو محتاج للصحافة أكثر من أي شخص آخر في القرية، فحينما يلقي كلمة في حفل أو مناسبة ما، لا يندر أن تقطع الصحف شيئاً من كلامه وتنشره على الملأ، فكيف يكون حاله لو وقع موظف الكمبيوتر في أخطاء فاضحة أثناء طباعته لكلامه، ومن ثم لا يقوم ابن الحرام، مصصح الجريدة، بضبط الأخطاء وتصحيحها !

مصحح الجريدة راح يتهياً لاستقبال موراتينوس الذي صادف قدومه إلى القرية، يوم الإجازة الذي تنحدر فيه مصصح الجريدة من العمل، (قيل فيما بعد إن وقوع مثل هذا الأمر لم يكن مصادفة) مصصح الجريدة لا يحتاج إلى بذل جهد كبير، لكي يبهـر الناس بكلماته وبالأشعار التي يلقيها في المناسبات . مصصح الجريدة ليس شاعراً، مع أنه يحاول إيهام الناس بطريقة ما، بأن ما يلقيه من أشعار إنما هو من نظمته الخالص، هو لا يقول ذلك صراحة، لكنه يجيب السائلين بكلام غامض يترك الباب مفتوحاً لكل الاحتمالات . مصصح الجريدة، في العادة، يستعين ببعض دواوين الشعر القديم، يقتطف منها ما يشاء، دون التدقيق في بعض الأحيان، إن كان ما اقتطفه منها مناسباً لواقع الحال أم غير مناسب، المهم عنده أن يطلق العنان لصوته كي يهدر مجلجلاً أمام الناس، وأمام مراسلي الصحف ومحطات التلفزة والإذاعات .

مراسل الصحف ومحطات التلفزة والإذاعات، وصلوا القرية في ساعات ما بعد الظهر لتغطية الزيارة، زيارة موراتينوس للقرية بطبيعة الحال . جمع كبير من أهل القرية احتشد في ساحة القرية،

الساحة المحاذية للشارع العام، والنساء تجتمعن فوق سطح بناية مجاورة مطلة على الساحة وعلى الشارع العام. وجد الناس وقتاً كافياً للثروة ولتبادل الأخبار:

— سمعت ان موراتينوس جاي، ومعه شحنة مؤن: أرز وسكر وسمنه ومعلبات.
— بس المهم دم الشهداء ما يروح بلاش.

— أنا سمعت ان بنته متزوجة من شاب فلسطيني، إليي شافوها قالوا يا سبحة الخلاق، تقول للقمقم حتى أقعد مطرحتك.

— وحياة العذراء، سمعت ان أصله فلسطيني من بيت لحم، واسمه الحقيقي: مار طانيوس.

— يا ترى صحيح هذا الكلام!

— هذا اللي أنا سمعته.

— أنا داري هدمها شارون، وأولادي الثلاثة في الحبس، تشوف موراتينوس شو بده يقول.

— أي والله هذا شيء عمره ما صار: حصار وقتل وخراب ودمار.

رئيس المجلس القروي ليس أجلة ما لديه من ثياب، جاء إلى الساحة في رهط من أبناء عشيرته. تلقفته على الفور مراسلة إحدى محطات التلفزة القضائية، نفخ صدره أمام الكاميرا، راح يتحدث باستفاضة، وأنهى كلامه قائلاً:

— وليسمع إخواننا العرب: مال ما بدنا، مؤن ما بدنا، بس ابمشوا لنا سلاح.

مصصح الجريدة لام نفسه لأنه تاخر قليلاً عن انتهاز الفرصة، ولان رئيس المجلس القروي ظفر بمقابلة تلفزيونية، ونجح في اختطاف الكاميرات، علا صوته مألواً الفضاء:

— أخلماً نرى أم زماناً جديداً أم الخلق في شخص حيّ أعيدا

تجلى لنا فأضائنا به كاتنا نجوم لقين سغودا

مصصح الجريدة اغتاض حينما رأى رئيس المجلس القروي يظفر بمقابلة أخرى يجرها مراسل محطة تلفزة، رئيس المجلس ابتسم ابتسامة الواصل من نفسه ومن أقواله، أمام الكاميرا، ارتجل كلاماً كثيراً أنهاه بقوله:

— وأنا أعلنها من هنا صريحة مدوية: لا للمفاوضات، لا للمفاوضات!

مصصح الجريدة كاد يفقد توازنه من شدة الغيظ والحسد، أطلق عقيرته بالإنشاد:

— لا افتخار إلا لمن لا يُضام مُدرك أو مُحارب لا يُتأم

ليس عزماً ما ترض المرء فيه ليس هماً ما عاق عنه الظلام

واحتيال الأذى ورؤية جانيه غذاء تُضوى به الأجسام

ذلّ من يغيط الذليل بغيث رُبّ عيش أخف منه الحما

أربع محطات تلفزة تراكضت نحو مصصح الجريدة لتصويره وتسجيل صورته الرنان، فاطمان به واغتبط.

بعض شباب القرية لم يعجبهم الحال، لم يرق لهم تجمهرهم هكذا دون أن يقوموا بأي نشاط، شكلوا حلقة للديكة، دبكوا وغنوا على أنغام الشبابة:

— ليعونك يا موراتينوس نضرب سلام

ليعونك يا موراتينوس يحلى الكلام

بعض مراسلي محطات التلفزة وجدوا في الدبكة والغناء تنوعاً فولكلورياً ملائماً لتقاريرهم المصورة التي ستبثها المحطات هذا المساء. مراسلة إحدى الإذاعات تسلمت إلى حيث تحتشد النساء، أدارت جهاز التسجيل خفية لكي تلتقط ما هو حميم وشخصي من كلامهن. جلست بالقرب من مرجانة وصفية اللتين جلسنا تتبادلان الأسرار على مبعده من حشد النساء:

— زريفة قالت لي انها بنته متجوزة من شاب فلسطيني، دارس في الجامعة دكتور.

— الله يهنيها ويهني، نياله فيها ونيالها فيه.

— وقالت لي انه زلمة، الحافظ الله، مثل الحمل، ووجهه مثل البدر.

— قبرت عمرها، وين شافته؟

— في التلفزيون يا آدمية. ليكون فكرت انه دخل عليها وهي متمددة في التخت!

— والله يمكن لو صبح لها ما وفرت.

— ييه! والله نجوم السماء أقرب لها منه.

ضحكت المرأتان الموشكتان على الدخول في سن الأربعين، وبدا انهما متلهفتان لمشاهدة موراتينوس من مسافة قريبة، اما النساء الأخريات، فقد تشجعن لوجود مراسلة الإذاعة بينهن، نهضن للرقص والغناء، اقتربت إحداهن من صافية ومرجانة، دعتهما إلى الرقص:

— قومي يا مرجانة، قومي يا صافية.

صافية ومرجانة قامتا، رقصتا مثل فرسين هائجتين، والنساء غنين:

— هالليلة واخرى ليلة يا حباب روج جمل العيلة بقى غايب

حينما سكنت النسوة لعنب ماء، التقط جهاز التسجيل صوتاً مرعداً قادماً من الساحة:

— مِكرْ مِكرْ مُقْبِلْ مُدْبِرْ مَخَا كَجَلْمُودِ صَحْرٍ خَطَّةُ السَّيْلِ مِنْ غَلِي

مراسلة الإذاعة سارعت بالنزول عن السطح، وانجهت فوراً إلى مصصح الجريدة لتسأله عن معنى هذا الكلام، ويبدو أن الرغبة نفسها ساروت آخرين من المراسلين، فاجهروا إلى مصصح الجريدة، فلم يرد على استفساراتهم، بل إنه اغتنم الفرصة لمزيد من الإنشاد فيما هو يصوب نظراته نحو مراسلة الإذاعة، (لم نلفظ في غمرة التحضير لاستقبال الضيف، إلى التنويه بجملاتها الفتان):

— بابي الشمسُ الجانحاتُ غواربا اللابساتُ من الحريرِ جلابِبا

المنهياتُ غُفْلُونَا وَقُلُونَا وَجَنَاتِهِنَّ التَّاهِيَاتُ التَّاهِيَا

التناعماتُ القاتلاتُ المحيياتُ المُبْدِيَاتُ مِنَ الدَّلَالِ غَرَابِبا

حَاوَلْنَ تَقْدِيتِي وَخَفْنَ مُرَاقِبَا فَوَضَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ فَوْقَ ثَرَابِبا

رئيس المجلس القروي راقب الموقف بخشية وتحسب مما قد يقع من مضاعفات، خصوصاً بعد أن قال كل ما لديه من كلام لوسائل الإعلام، ولم يتبق لديه شيء يقوله، بل إن وسائل الإعلام نفسها انصرفت عنه بعد أن اعتصرته تماماً. والآن، ماذا سيقول للناس إذا لم يأت موراتينوس فعلاً؟ الشمس

مالت إلى الغيب، وبعد قليل يؤذن المؤذن لصلاة المغرب، وموراتينوس لم يأت بعد، ويبدو أنه لن يأتي. إذاً، لا بد من أن في الأمر خدعة ما! فلماذا لا يبادر رئيس المجلس إلى فضح الخدعة، وبذلك ينجو من توجيه أصابع الاتهام إليه؟ وهو لن يخشى على التصريحات التي أدلى بها لوسائل الإعلام، ستبث الفضائيات هذه التصريحات حتى لو لم يأت موراتينوس، وستجد في ذلك فرصة لعرض ظاهرة جديدة، ظاهرة الاحتفاء بمسؤول سياسي كبير لم يفكر أصلاً بالقدوم إلى القرية. رئيس المجلس صاح، فالتفت من حوله وسائل الإعلام:

— يا ناس، الوقت مضى بسرعة وموراتينوس لم يصل. لديّ خشية من مؤامرة ما.

ظهر في اللحظة نفسها، موكب من السيارات يسير في الشارع العام. صاح بعض الناس: جاء موراتينوس، موراتينوس جاء. زغردت النساء، شعر رئيس المجلس بأنه تسرع حينما أدلى بتصريحه الأخير، مستدّ شاربيه بإبهامه وسببته، عدل هندامه الذي تهطل من كثرة القعود والقيام، وتحرك نحو الشارع لاستقبال موراتينوس، تزامنت كاميرات التلفزة والميكروفونات على نحو يبعث الرهبة في النفوس. اقترب موكب السيارات، أبطلت السيارات سيرها بسبب احتشاد الناس في الشارع، صاح مصصح الجريدة صيحة مدوية: عاش موراتينوس رجل السلام! ردد من خلفه الناس: عاش، عاش، عاش.

موكب السيارات تجاوز الحشد الجياش، ومضى مسرعاً إلى جهة لا يعلمها إلا الله. مؤذن الجامع ارتفع صوته داعياً الناس إلى الصلاة، الناس غادروا الساحة والشارع العام، وفي نفوسهم مرارة، لأن موراتينوس لم يأت، ويبدو، كما قال بعضهم، أنه لن يأتي على الإطلاق.

٢- مقعد رونالدو

لم يابه كاظم علي لكل المتاعب التي تعرض لها، بسبب حماسه للاعب كرة القدم البرازيلي، رونالدو. كاظم علي يعشق كرة القدم، وأهل حارته لا يعشقونها، ولا يعيرونها أي اهتمام. يقولون: لدينا هموم كثيرة، ولا نملك وقتاً لنضيقه على الكرة. من فرط حماسه، أكد كاظم علي أن ثمة مراسلات على الإنترنت بينه وبين رونالدو. أثمرت هذه المراسلات، كما قال كاظم علي لاهل الحارة، وعداً قطعاً من رونالدو، بالقدوم وزوجته وطفله، لزيارته، ولقضاء شهر أو شهرين في ضيافته، كاظم علي أكد بأن رونالدو قادم لا محالة.

حتى هذه اللحظة لم تقع أية مشكلة جراء ذلك، فقد اعتاد أهل الحارة على سماع قصص غريبة يرويها كاظم علي، بين الحين والآخر، تتمحور في الغالبية العظمى منها، حول كرة القدم. يقول الواحد منهم للآخر بعد الاستماع إلى كاظم علي: «حط في الخرج»، ولا تصدق ما يقوله هذا السائق الثرثار. لم يكن هذا الكلام يقال لكازم علي مباشرة، غير أن الكلام كان يصله بهذا الشكل أو ذاك. يشعر بالاستياء، ويواصل تأكيداته بأن رونالدو قادم.

ذات صباح، حاول أكثر من واحد من أبناء الحارة، الجلوس في المقعد الأمامي لسيارة الأجرة التي يقودها كاظم علي. لم يسمح كاظم علي لأحد بالجلوس في المقعد الأمامي، اكتفى بتكرار جملة

واحدة على أسماع الجميع: هذا المقعد محجوز لرونالدو. تنطلق السيارة إلى المدينة دون أن يصعد إليها رونالدو، ودون أن يفكر أحد بالدخول في نقاش عقيم مع كاظم علي. لم يكن من الصعب طرح عدة تساؤلات سريعة: أين صديقك البرازيلي يا كاظم علي؟ أين زوجته وطفله؟ أين هذا المدعوفونالدو؟ (يضحك كاظم علي ويحاول تصحيح الاسم دون جدوى) ولا يجيبهم عن تساؤلاتهم بشكل واضح، ما يزيد الأمر غموضاً وغربة. ولا يتوقف في الوقت نفسه عن تكرار السلوك نفسه، والتلفظ بالكلمات نفسها في الصباح وفي المساء: هذا المقعد محجوز لرونالدو. يسكت الجميع ولا يفكرون بمجرد الاعتراض، ولا يعودون إلى طرح الأسئلة.

غير أن شائعة لم تخطر على البال، ثارت كالزوبعة في الحارة: كاظم علي يحجز المقعد الأمامي في سيارته، لغايات التهنئة والولادة مع بنات الناس! رآه أحد أبناء الحارة، (هكذا تقول الشائعة) وهو يميل برأسه نحو فتاة تجلس إلى جواره في المقعد الأمامي بعد الغروب، ولم يكن في السيارة أحد سواهما! كاظم علي ولد ملعون، قليل الأدب، يسخر سيارته لخدمة نزواته الطائشة، ولا بد من تلقينه درساً في الأخلاق.

وصلت الشائعة إلى كاظم علي، سخر منها، اعتبرها مجرد كلام أطلقه شخص مازوم، فالحارة كلها تعرف أن كاظم علي يحب زوجته التي تزوجها بعد شهرين من اقتران رونالدو بفتاة أحلامه. كاظم علي لم يعد إلى التفرش بالبنات بعد زواجه مباشرة، على العكس من بعض أصدقائه سائقي سيارات الأجرة، الذين لم يعصهم الزواج من الاستمرار في إقامة علاقات خفية مع بنات جميلات. كاظم علي له رأي ثابت بخصوص الزواج: لا تزوج الفتاة التي تستجيب لك من أول نظرة. وقد اقترن بزوجته استئناساً بهذا الرأي: ذات صباح، صعدت فتاة إلى سيارة الأجرة، لم يكن فيها أحد سوى سائقها كاظم علي. صعدته الفتاة بجسمها، تأمل خديها وعنقها وأصابع يديها، قال دون مقدمات: أنا طالب القرب. خلعت الفتاة فردة حداثها، هزتها في وجه كاظم علي، كادت تضربه لولا أنه اعتذر لها في الحال.

ظل كاظم علي يبحث ثلاثة أيام متواصلة عن بيت الفتاة، ولما عرفه أرسل أمه وخالته وأخته للتعرف مع أهل الفتاة تمهيداً لطلب يدها. بعد عدد من الإجراءات الروتينية تمت الخطوبة، ثم الزواج. ظل كاظم علي منجذباً مثل المجنون إلى جمال زوجته، لم يفكر أبداً بالنظر، مجرد النظر، إلى أية فتاة أخرى، والآن من هو هذا المازوم الذي أطلق شائعة فاقعة من هذا النوع! ليذهب إلى الجحيم هذا الشخص اللعين.

غير أن كاظم علي دفع ثمن الشائعة. اعترضه ثلاثة رجال ملثمين، أوسعوه ضرباً، ومع ذلك، لم يكف عن حجز المقعد الأمامي في سيارته لرونالدو. وزاد على ذلك، بأن ثبت صوراً عديدة لنجم الكرة المحبوب على زجاج السيارة. ولم تلبث شائعة أخرى أن انتشرت في الحارة: كاظم علي يتستر على شخص له صلات مشبوهة مع سلطات الاحتلال. راجت هذه الشائعة، ووجدت من يصدقها، بعد أن أقدمت هذه السلطات على هدم ثلاثة منازل جديدة في الحارة، بحجة أنها شيدت دون ترخيص من الجهات المسؤولة! المسألة واضحة ولا تحتاج إلى فصاحة زائدة: أهل الحارة متضامنون مع

بعضهم، ولا يمكن لأحدهم أن يقوم بالوشاية على جاره أو قريبه. إذاً، كيف عرفت السلطات المحتلة بأمر هذه المنازل الثلاثة؟ المسألة واضحة مثل عين الشمس. وقد توطدت الشكوك، حينما داهم جنود الاحتلال، الحارة في إحدى الليالي، واعتقلوا أربعة عشر شخصاً من أبنائها!

حركة «الأفعال لا الأقوال» التي تأسست قبل أشهر قليلة، ولم يزد أعضاؤها حتى الآن عن سبعة وعشرين عضواً، التقطت المبادرة على الفور، دعا زعيمها أهل الحارة إلى اجتماع حاشد، فلم يحتشد في الساحة سوى ثمانية رجال، نصفهم على الأقل من أعضاء الحركة، ونصفهم الآخر من أعضائها كذلك. قال زعيم الحركة متوعداً: «ألا فليعلم المدعو رونالدو، أننا لن نفرض الطرف عن كل مارق زنديق، ولن ندع العابثين يزرعون في صفوفنا الفرقة والحرب». (التهديد الأخير موجه تلميحاً لا تصريحاً إلى كاظم علي).

كاظم علي دفع الثمن. اعترضه سبعة رجال ملثمين، ليس لهم علاقة بالثلاثة السابقين، أوسعوه ضرباً، وبالرغم من ذلك، لم يكف عن حجز المقعد الأمامي لرونالدو، فانتشرت شائعات كثيرة جراء ذلك، كادت تهدد مستقبل الحارة بويلات لها أول وليس لها آخر. صاح رجل في الساحة ذات مساء: يا ناس، ألا يكفيكنا ما نعانيه من ويلات على أيدي سلطات الاحتلال، حتى يجبر علينا هذا الكاظم علي ويلات جديدة! تحلق من حوله حشد من الناس. بعد جدال صاخب، تم اتخاذ القرار: نرسل وفداً إلى عائلة كاظم علي، وعلى العائلة أن تتدبر أمر ابنها العاق.

انطلق ثلاثة عشر رجلاً من أبناء العائلة، يتقدمهم كبيرهم الجزار، إلى بيت كاظم علي. بيت صغير في طرف الحارة، لكنه مملوء حباً. كانت نوال قد انتهت للتو من هدهدة طفلها في سريره قبل أن ينام، طبعته على خده قبله وهي تقول: والله إنه شبه ابن رونالدو بمخلّق منطّق. ابتهج كاظم علي لهذه الملاحظة التي سمعها من زوجته للمرة العشرين، تقدم نحوها واحتضنها بشغف، حملها بين ذراعيه، ثم أنزلها حينما سمع دقات عنيقة على الباب.

أطبق ابن عمه الجزار بضراوة على ذراعه النحيلة، ضغط على رقبته بحد السكين الذي يستعين به لتقطيع لحم الخراف، ولمهاجمة الخصوم حينما تندلع المشاجرات العائلية التي لا تنقطع. صاح فيه: «مين هو هذا كوندالدو يا ولد؟ إحلك، انطق. مين هو كوندالدو هذا؟» حاولت نوال التدخل لحماية زوجها من هجمة أبناء العائلة، فلم تتمكن. تدبر أمرها ثلاثة منهم، جروها نحو المطبخ وهم يغلقون قفها بأيديهم الخشنة.

وأصل ابن عمه الجزار طرح الأسئلة باستنكار: «مين هو كوندالدو هذا؟ قل لي، فهمني». اعتصم كاظم علي بالصمت، ولم يفه بكلمة. احتمال تعنيف أبناء العائلة، احتمال لكلماتهم التي انتهالت على وجهه، احتمال حد السكين الذي كاد يجز رقبته. قال ابن عمه الجزار: «اسمع يا ولد! ما بدي أسمعك تحكي عن كوندالدو السافل هذا، ولا تجيب سيرته على لسانك، سامع! ومن بكرة لازم يطلع من الحارة هذا الكوندالدو، فاهم!» لم يفه كاظم علي بأية كلمة، ظل يكظم غيظه حتى اللحظة الأخيرة. انصرف أبناء العائلة، أعطوا أهل الحارة وعداً بأن ابنهم لن يثير من الآن فصاعداً أية مشكلة، وبأن المشبوه كوندالدو سيغادر الحارة نهائياً مع بزوغ شمس الصباح.

شعر كاظم علي انه تعرض للإذلال، بكى على صدر زوجته، على صدرها الجنون بكى .
بشفتيها مسحت دموعه المالحة، أمضت الليل كله وهي تسري عنه، حتى خف الله واعتدل مزاجه .
جلس كاظم علي في الصباح خلف مقود سيارته . اقترب منه أحد أبناء الحارة، هم بالصعود
إلى المقعد الأمامي للسيارة . صده كاظم علي بكلمات حاسمة : هذا المقعد محجوز لرونالدوا !

٣- ذكرى

دخلت بثوبها الأسود الطويل لكي تعزي رجال العائلة بفقيد العائلة الكبير .
سلمت عليهم واحداً واحداً، قبلت ذقون بعضهم، وقالت إنهم مثل أولادها . قالت إن موت
المرحوم فتح في قلبها جرحاً قديماً . قالت إنه يكبرها بثلاث سنوات، وقد لعبت معه في حوش الدار
وفي حقل القمح ونحت شجرة التين . وحينما بلغا سن الشباب لم يعد مسموحاً لها أن تتحدث معه
أو تجالسه، كان على وشك أن يطلب يدها من والدها، لولا أمه التي أصرت على أن تزوجه من ابنة
اختها التي تكبره بثلاثة أعوام .

تهدت بعد أن طلب منها رجال العائلة الكف عن هذا الكلام .
قالت إنها لا تستطيع أن تنسى، تذكركه الآن وهو يمتطي صهوة حصانه كأنه فارس الفرسان .
قالت : « ما نقول غير الإشي صار امبارح »، ثم تحسرت على العمر الذي مضى مثل جرعة ماء .
جلست دون أن يطلب منها الرجال الجلوس .

هي المرأة الوحيدة بينهم . قالت إنها كانت جميلة في صباها، إي والله، جمالي كان يأخذ العقل،
غير أن أمه كانت هي السبب . طلبوا منها أن تسكت وأن تطلب لروحها الرحمة . طلبت لروحها
الرحمة ثم ذكرت اسم الله عدة مرات، وعادت تتحدث عنه بإصرار . طلبوا منها أن تغير موضوع
الحديث، « صل على النبي يا حاجة، اللهم صل عليك يا نبي »، انصاعت لرغبتهم فغيرت الموضوع .
تذكرت زوجة ابنها الأصغر التي تنهها بان لها رائحة كريهة تفوح منها باستمرار . قالت إنها بنت
ممسوسة في عقلها، أنا رائحتي كريهة أنا تذكرت بينها وبين نفسها كيف تعلق بها البائع الذي كان
يجيء من المدينة لبيع الحلوى . ينهمك منذ لحظة وصوله في تأمل زوجها الصبوح، ولا يلبث أن
يفصح عن مقصده، قال إنه يريد بها بالخال . قالت له إنها متزوجة، فلم يتوقف عن تأمل وجهها،
ظلت تتمنع عليه فلم يقنط من عطف قلبها عليه . أخبرها بصراحة متناهية بأنه يريد بها، وأن قلبه
متهالك عليها . طلبت منه أن ينساها وإلا فإنها ستخبر رجال العائلة، وأتذكرك، لن يتبقى له سوى
الترحم على روحه الضالة .

خاف بائع الحلوى ولم يعد يتردد على المكان .
لم تكن زوجة ابنها قد ولدت آنذاك، لكنها جاءت إلى الدنيا بعد ذلك، وصارت تعمرها بان لها
رائحة كريهة، مع أنها تغتسل مرة كل أسبوع، وفي بعض الأحيان، تغتسل مرة كل ثلاثة أيام .
قالت للرجال الجالسين في بيت العزاء إنها تتألم من كلام الفاجرة المحفماة .
قالت إن ابنها لا يفعل شيئاً إزاء هذا الكلام . إدرك الرجال أنها لن تكف عن الهذيان، اقترحوا

عليها الانتقال إلى مجلس النساء. نهضت، سارت على مضض، قالت لنفسها بصوت سمعه كل الرجال: «تكرهني، أنا أعرف أنها تكرهني، يس أنا متأكدة أنه لو جاءها بائع الحلوى من المدينة مثلما جاءني وأنا في عز الشباب، لاتفقت معه دون تردد على أن يخطفها من زوجها في الحال».

٤ - الجراد

الجراد لم يصل بعد.

والأولاد لم يكفروا طوال ساعات ما بعد الظهر عن اللعب على أطراف الحقول، ركضوا هنا وهناك باندفاع، ركضت البنت خلفهم. إنها البنت الوحيدة بينهم، ولم تكن خائفة لأن أخاها يعتبر نفسه زعيم عصاة الأولاد.

شتر أحدهم ثوبه وراح يبول دون سابق إنذار، (من قال إنه ينبغي على الولد أن يعلن النفي العام قبل أن يبول!). نظرت البنت نحو الولد في فضول، تلقت على الفور صغعة مؤلمة. تلمست خدها مذعورة وراحت تبكي، قال لها أخوها بلهجة أمرة:

— اذهبي إلى البيت، ولا تعودي إلى اللعب معنا.

ابتعدت البنت بخطوات متعثرة. لم يكثر لها الأولاد، وحينما لاحظوا أن عين الشمس أخذت تحتجب، صاحوا مهتاجين مستنفرين. رأوا كتلة من قمام، تدوم في الأفق الغربي، الكتلة تتحرك هابطة نحو الحقول كأنها سحابة من غبار، الشمس تحتجب خلف الكتلة الضخمة، والنور يصعب شحياً كما لو أننا في مسرح خافت الأضواء. البنت تنسى الصقعة، تنسى أوامر أخيها، تنطلق خلف الأولاد، تدوس بقدميها الجراد.

حطّ الجراد فوق الحقول، راح يأكل الأخضر واليابس. خرج الناس بالعصي والفؤوس، خرجوا بكل ما في حوزتهم من وسائل للمقتال. أشعلوا النيران لعل دخانها يطرد الجراد، والجراد لا يكف عن تحويل الحقول إلى أرض جرداء.

شعر الرجل الذي يسند قامته على عكازين، بالأسى.

اطلق واحدة من بنات أفكاره. غادرت رأسه في الحال، كانت بنتاً بضة النهدين، ناضجة الانوثة ولها ردفان وافران. رآها الناس وهي تركض نحو الحقول في كامل فتنها، توقفت عن الركض في الجهة التي يأتي منها الجراد. انضمت إلى الحشد الذي يقاوم الجراد، ظلت كذلك حتى أدركها التعب، جلست تستريح، ظن الناس أنها ستغادر الحقول إلى بيتها، غير أنها نهضت، ربطت على خصرها شالاً وراحت ترقص باستغراق تام. التفت حولها عدد كبير من الرجال والنساء والأولاد، رقصوا بحذر أول الأمر، ثم اندفعوا يرقصون بشكل محموم.

لم يبتعد الجراد تماماً، ولم يتوقف الرقص.

قال الولد لأخته:

— هذا يكفي، عودي إلى البيت الآن.

قال الرجل الذي يسند قامته على عكازين للبنت:

— يكفى هذا، عودي لأنني أريد أن أنام.

لم يسمعه أحد وهو يوجه كلامه إليها، لم تتوقف عن الرقص ولم تابه لأوامره . كرر القول :

— قلت لك عودي، أريد أن أنام.

لم تكثر له، أمعت في الرقص، ولم تكتف بذلك، بل خلعت فستانها، لأنه، كما قالت فيما بعد، أخذ يعين حركة جسدها المشبوب . رقصت وهي في قميصها الداخلي كما لم ترقص من قبل، والرجل الذي يسند قامته على عكازين، مدد العكازين بالقرب من بدنه النحيل، ونام . عادت إليه قبيل الفجر بقليل . اقتربت منه وهو يغط في النوم، قرعت رأسه عدة مرات . استيقظ وهو مثل الملعون، فقد كان، كما قال فيما بعد، مستغرقاً في حلم لذيق . دخلت رأسه، أغلقت خلفها الباب، خلعت حذاءها باستهتار تام، قذفت به دون قصد نحو الركن المعتم، توجع الرجل قليلاً، (فالأمر يتعلق برأسه في نهاية المطاف) احتمال ذلك دون تدمير أو استنكاف . اتجهت البنت نحو الحمام، فتحت صنوبر المياه، ظلت مسترخية في الحوض الأبيض اللامع، وهي تغني بصوت مفتاح، ساعة كاملة، كما قال فيما بعد، بعض الجيران .

5- مايكل يغني في حينها

مايكل جاكسون جاء إلى حينها وغنى عدداً غير قليل من أغنياته القديمة، غنى بعض أغنياته الجديدة أيضاً .

الفكرة نبتت أصلاً، في رام ابن عمي الذي تعرف على مايكل جاكسون، أثناء حفل غنائي صاحب في نيويورك . قال لنا ذات مساء، كمن يحلم : سأحضر مايكل جاكسون إلى هذا الحي بالذات، سأجعله يغني أغانيه العذبة أمام فتيان الحي وفتياته، وأنا أشهدكم جميعاً على ما أقول . صدقنا ابن عمي، وقلنا : يبدو أن له سطوة بالغة على الأمريكان، وإلا لما تحدث بمثل هذا اليقين . بدا واضحاً، أن هذه السطوة تعززت، بعد أن أرسلته المنظمة غير الحكومية التي يعمل فيها، إلى أمريكا، للمشاركة في دورة للإدارة الحديثة مدتها ستة أشهر . عمي الكبير بدا معنياً بشيء واحد وهو يودع ابنه لحظة السفر : ألا يعود إلى البلاد ومعه زوجة أمريكية ! لعمري رأي متطرف تجاه الزواج من أجنيات، وله حكمة يرددها باستمرار : « من طين بلادك لطف الأخذ بك » . ولم يُبدِ عمي اهتماماً بشيء آخر .

ابن عمي عاد من أمريكا بأفكار متناثرة، يتسم بعضها بقدر من العبث . قال إنه سينقل الحي، حيناً، إلى عصر ما بعد الحداثة . عمي لم يفقه شيئاً مما يقوله ابنه، اكتفى بالقول : « الله يرضى عليك يا ابني » . أسس ابن عمي لجنة للحي تولى هو رئاستها، وقال إنه سيحضر مايكل جاكسون إلى الحي، بدا واثقاً من نفسه وهو يقول ذلك، تهاوس بعض أهل الحي : الولد مسنود . بعد ذلك أثيرت الشكوك حول ابن عمي، قال بعض الناس : إنه مرتبط بوكالة المخابرات المركزية، حدث ذلك أثناء إقامته في أمريكا، بعضهم الآخر قال : إنه مرتبط بها قبل سفره بوقت معقول . وابن عمي لم يحظ بالسفر إلى هناك، إلا بعد أن تأكدت وكالة المخابرات المركزية من نظافته سجله الأمني، ومن أنه مقبول لديها تماماً .

لم تتوقف الشكوك عند حد، بعضهم قال إن جورج تينيت لم يزر منطقتنا ولم يضع وثيقته التي تنص على توفير بعض الترتيبات الأمنية بين الفلسطينيين والإسرائيليين، إلا بعد الاستئناس برأي ابن عمي والتشاور معه في كل صغيرة وكبيرة.

ابن عمي لم يلق بالآل لكل هذا الكلام، قال: سأحضر مايكل جاكسون للغناء في الحلي، لكي أسري عن أهل الحلي ولاخفف من معاناتهم جراء رؤيتهم منظر الدماء البريقة التي تسيل في بلادنا كل يوم. قال: سأحضره لكي أثبت للقاصي والداني أننا لسنا إرهابيين! لأن من يستمع إلى مايكل جاكسون لا يمكن أن يكون إرهابياً. لاحظنا أنه مصرّ على التلطف بهذه الحملة الأخيرة، كأنه معني أن تسمعه جهة ما. يتلفظ بها بمناسبة وبغير مناسبة، أو كلما «دق الكوز في الجرة»، كما يقول عمي الكبير. عمي الكبير أبدى معارضة مبدئية لقدوم مايكل جاكسون. عمي لا يحب الغناء ولا يشجع عليه، يقول إنه ينشر الميوعة في نفوس الشباب، ويفري البنات بالإقدام على أفعال يندى لها الجبين. عمي، منذ أن دخل التلفاز الحلي، وهو يشن حرباً شعواء عليه. يقول: أبعادوا صندوق الشر هذا من داخل بيوتكم! عمي لا يعرف شيئاً عن صندوق بندورا، غير أن المشترك في التجارب الإنسانية يلهمه بعض أقواله كما يبدو، يقول: صندوق الشر هذا سيحول نساءنا إلى عاهرات! يجد عمي بطبيعة الحال من يصدقه ويشد على يديه، ويجد من يهزأ منه ويتهمه بأنه مخرخش، منقطع عما حوله منذ سنوات.

ابن عمي أعد لمجيء مايكل جاكسون إعداداً حسناً. حول قاعة الاجتماعات في المدرسة الثانوية إلى مسرح، خصص صندوقاً للرسائل التي يرغب المعجبون بمايكل جاكسون، وكذلك المعجبات به، في إرسالها إليه، أكد على رؤوس الأشهاد أن أحداً لن يطلع على الرسائل سوى مايكل جاكسون نفسه. تشجع عدد من الفتيان المعجبين بالمغني الشهير، وكتبوا له رسائل قذفوا بها في الصندوق، فعلت الشيء نفسه كثرة من الفتيات المعجبات به، كتبن رسائل وقعت كلها في يد ابن عمي، الذي أخذ بالوعد، فضّ الرسائل واحدة بعد أخرى، بشهوانية واضحة، قراها بإمعان، وأخبرني بكل ما فيها من أسرار. قال إنه فعل ذلك لكي يعرف اتجاهات الجيل الجديد، وطريقة تفكيره ونوعية نظراته إلى الحياة. قال: وجدت السطحية متفشية في تفكير الفتيان، أو على الأقل، هذا ما تشي به عقلية الشريحة المعجبة بمايكل جاكسون، مثلاً: يسألون المغني الشهير عن وجبة الطعام التي يشتبهيا، يسألونه عن آخر نكتة سمعها، يسألونه عن اللون المفضل لديه. قلت لابن عمي مقاطعاً: هذا من تأثير التلفاز، دون أن يعني هذا أنني أوافق عمي الكبير على موقفه منه. أبديت رغبة في معرفة كيف تفكر الفتيات، لم أنتظر كثيراً، قال ابن عمي: الملعونات يعانين من كبت مسعور، تصوّر، تسع عشرة فتاة من أصل أربع وعشرين يعرضن على المغني، الزواج. قلن له إنهن يرغبن في الزواج منه! هكذا بكل صراحة ووقاحة! واحدة فقط، اقترحت عليه أن يتخذ منها اختاً له، لتمنحه شيئاً من الحنان الذي افتقده لدى أخته التي نشرت عنه كلاماً غير لائق في وسائل الإعلام. واحدة أخرى، وجهت إليه سؤالاً لا ينبئ بأي احترام: لماذا قست بتغيير لون بشرتك بحيث تبدو بيضاء؟ «وماله اللون الأسود يا حبيب أمك؟» قال ابن عمي: ثلاث فتيات سخرن من المغني، قلن في رسائلهن إنه ولد مائع ولا

يقبلنه مجرد ماسح لآخذيتهن .

ابن عمي أغلق الرسائل بطريقة محكمة، أعادت إلى ذهني^١ الشكوك التي بثيـرها حوله بعض أبناء الحي، أعاد الرسائل إلى الصندوق، وراح يواصل الاستعدادات، لتنظيم استقبال يليق بمايكل جاكسون، الذي لبى دعوة ابن عمي له وجاء ليعتني في الحي .

عمي الكبير قرر مقاطعة الحفل . قال إنه سيجلس في المضافة التي خصصها لضيوفه الكرام، سيفني لهم على أنغام ربابته أشعاراً شجية من أيام زمان . تراجع عن قراره أمام ضغوط طفيفة من بعض أهل الحي، تراجع حينما فكر في مصلحة ابنه الذي له سطوة واضحة، كما يبدو، على الأمريكان، قال مخفياً موقفه الاناني : أحضر الحفل من أجل مصلحة الحي . عمي ليس سيئاً بوجه الإجمال، وهو لا يؤدي أحداً، طوال تاريخه لم يقم بإيذاء أحد، غير أنه يجيد الزوغان حينما تهب على المنطقة رياح شريرة . كان قريباً من معظم الهزات السياسية التي وقعت في البلاد، غير أنه لم يكن مندمجاً فيها على نحو يجعله عرضة لمساءلة أو مخاطرة، إنه من النوع الذي يحب أن يظل على الشط، هذه هي فلسفته التي اختطها لنفسه خلال السنوات الخمسين الماضية، لولا بعض النزوات العابرة التي قد تنفع حيناً وتضر في بعض الأحيان . لذلك، قرر أن يحضر الحفل مع أنه غير راض عن ذلك في قرارة نفسه . ازداد عدم رضاه حينما رأى النساء والفتيات يتقاطرن إلى القاعة، دون خشية أو خجل، للاستماع إلى المغني الغريب .

مايكل جاكسون ظهر على خشبة المسرح مثل غزال، شعر عمي الكبير بالخزي : كيف يسمح لنفسه بحضور حفل لمغن يطيل شعره مثل النساء ويضع حلقة فضية في إحدى أذنيه! جاشت شاعريته، نهض عن كرسيه، أنشد بصوت جهير شيئاً من الشعر العامي اعتاد ترديده على أنغام ربابته في ليالي السهر: ليت المنايا ال أنجي يا سلامة/ تدور ع الظالمين دار بدار! جوبه عمي باحتجاجات صاخبة، لم يستجب أحد من جمهور القاعة لإنشاده، ما جعله حائقاً حقناً أنساه مصلحة ابنه ذي السطوة القوية على الأمريكان، قال : تفوه على هذا الزمان، رجل مثل المرة، مثل المرة والله!

ابن عمي أسقط في يده، كاد الحفل ينتهي قبل أن يبدأ بسبب الحنق الذي تلبس عمي الكبير . مايكل جاكسون، وهو ابن الدولة التي تحكم العالم، لم يتوقع هذا التطاول من عمي الكبير، شعر أنه مهان حتى العظيم، (سبحان الله، كأنه يفهم العربية!) . أخرج هاتفه النقال من جيبه، قال كلاماً أترجمه الآن إلى العربية : سأتصل بوزير دفاعنا رامسفيلد، سأطلب منه أن يرسل في الحال طائرة من نوع شبح أو طائرتين . عمي الكبير انتفض مثل المجنون وهو يهز عصاه، في وجه المغني الشهير: تهددني يا داشرا! أنت تهددني! (سبحان الله، كأنه يفهم الإنجليزية!) . مايكل جاكسون أدرك أن شرف الدولة الكبرى لن يسلم من الأذى إن لم يقدم على فعل كبير، ويبدو أنه كان محتاطاً لمثل هذا الأمر، أخرج من تحت ثيابه مسدساً من نوع برايبيللو، يتسع مخزنه لأربع عشرة رصاصة، صوب فوهة المسدس نحو رأس عمي الكبير، سحب عمي عصاه من فوق رأس المغني، قال بهدوء ملتبس وهو يتجه نحو الباب : سأذهب لأداء صلاة التراويح .

مايكل جاكسون ابتهج للنصر المؤزر الذي أحرزه، تحول وجه ابن عمي من الأصفر الفاقع إلى

الأحمر المشوب بصفرة مؤسفة. انطلق المغني يغني ويرقص مثل مهر جامح، جمهور القاعة يصفق ويهتز طرباً، وابن عمي يؤكد لي وهو يبرأ من اضطرابه: سأنقل هذا الحي إلى عصر ما بعد الحداثة! عمي الكبير لم يغب طويلاً. استغرقه الأمر بضع دقائق، تمكن خلالها من خلع شبك المبنى، بمعونة من بعض مريديه المخلصين. دخل من خلف خشبة المسرح، اقترب من مايكل جاكسون ولم يشأ أن يضربه من الخلف ضربة غادرة، لأنه يحترم أصول المشاجرات، صاح في المغني صيحة هادرة: دافع عن نفسك يا ولد. مايكل جاكسون قفز مبتعداً مثل قرد مذعور، حاصره عمي في زاوية المسرح، أهوى بالعصا على رأسه، زاغ المغني عنها في اللحظة الأخيرة، لم يفتن، بسبب الرعب كما يبدو، إلى المسدس الذي خباه تحت ثيابه. عمي الكبير أمره بحزم: ارفع يديك.

المغني امتثل لكلام عمي الكبير، (سبحان الله، كانه يفهم العربية!) اقترب منه عمي، انتزع المسدس من تحت ثيابه بحركة بارعة من يده. أقر المغني بهزيمته أمام عمي، عيناؤه قالتا ذلك بكل وضوح، عمي اكتفى بما قالته عينا المغني، ألقى بالمسدس بعيداً، ثم مضى وهو مرفوع الرأس معتداً بالنصر الذي أحرزه، عمي الكبير غادر القاعة دون أن يقول شيئاً، فالنصر الذي أحرزه غني، كما يبدو، عن أي كلام.

مايكل جاكسون تناسى كل شيء وعاد إلى مواصلة الغناء، صفق له الجمهور بحماس. خرجت بعض فتياتنا إلى خشبة المسرح، رقصن مع المغني الشهير وهن في أتم انبساط، رقص الفتیان كذلك بابتهاج، وظل مايكل جاكسون يترنم بالأغنية تلو الأخرى في حينها البائس حتى مطلع الفجر، إي والله، حتى مطلع الفجر!

٦- معرض

ياتون في الموعد المحدد قبل المساء.

ترحب بهم المرأة المسؤولة عن تنظيم المعرض في قلب البناء، يتسم لهم الرسام الذي مال إلى الرسم بعد أن شاب شعر رأسه، يتسم لهم وهو محاط بزوجته وأولاده وبناته. الزوجة ترتدي فستاناً فضفاضاً ينسدل إلى ما تحت ركبتيها بقليل، تطلي وجهها بأصباغ فاقعة لكي تخفي بعض التجاعيد الصغيرة التي بدأت، منذ وقت غير بعيد، تهدد نضارتها. والزوجة مضطرة للظهور بمظهر امرأة فائنة، لأنها تغار على زوجها من المعجبات، فقد لاحظت في المعرض السابق لزوجها، قبل ستة أشهر بالتحديد، أن ثمة فتيات يعشقن الرسم وغيره، يحطن بزوجها على نحو مريب، (مريب من وجهة نظرها، والله أعلم بحقيقة الحال) أبدت ندماً شديداً لأنها تغيبت عن معرضين سابقين لزوجها، ولا تزال حتى الآن تفكر في ما جرى أثناءهما من اختراق لحدود ولايتها الإقليمية على زوجها. آه، زوجها الذي لاحظت دون أدنى لبس أو إيهام، حماسه لتعلق الفتيات من حوله، فكانه في يوم عرسه، أو كانه على وشك الزواج من جديد، اتخذت الزوجة لذلك كل الاحتياطات، صار من أول واجباتها الالتصاق بزوجها على نحو حميم، كلما اقتربت منه فتاة معجبة، (خالعة من وجهة نظر الزوجة، والله أعلم بحقيقة الحال).

يتابع الرسام بحبور تدفق الرجال والنساء إلى معرضه، فيما يتحرك من حوله في هذه اللحظة بالذات، عدد من مراسلي الصحف ومحطات التلفزة، لتقديم مادة إعلامية لائقة في اليوم التالي، والزوجة لا تبدي أية غيرة من تحرك رجال الإعلام، بالعكس، فهي تواصل الابتسام، وتعرض نفسها أمام الكاميرات، كما لو أنها تريد أن تجعل قلوب الجارات، تغلي بالحسد، لأنهن لا يظفرن بشيء مشابه لما تظهر فيه زوجة الرسام.

يتفرس الزوار في اللوحات المعلقة على الجدران كأنها أطباق شهية، يودون لو يقضمونها بين أسنانهم الحادة، أو هكذا خيل للرجل الصامت طوال الوقت، الذي كان يرقبهم من ركنه البعيد في الصالة المليئة بالأضواء، فقد بدا متشككاً في مدى اندفاعهم للتفرج على اللوحات، حينما بدأت أنظارهم تزوغ لثوان معدودات، يتأملون بعضهم بعضاً من تحت إلى فوق ومن فوق إلى تحت، والرجل يتابعهم في حيرة، فلا تلبث حيرته أن تنبذ وهو يراه منصرفين، بعد وقت محدود، عما جاءوا من أجله هذا المساء.

ينفرون في الوجوه المطلية بالمساحيق أو بالابتسامات، وفي السيقان التي تتحرك فوق أديم الصالة كما لو في صالة لعرض الأزياء، يتبادلون العناوين وأرقام الهواتف وأشياء أخرى غامضة، تنتقل عبر الأيدي وتستقر في الحقائق أو في الجيوب، ثم يخرجون نحو الليل، يذوبون في شوارع المدينة، والرسام يبدو حائقاً ببعض الشيء لأن زوجته وقفت حائلاً بينه وبين الكثير من المعجبات، فلم يتمكن من التعبير عن نفسه على النحو المطلوب، والزوجة تبدو مسرورة لأنها حظيت بعدد من الصور التي التقطها لها مصورو الصحافة والتلفاز، ولأنها نجحت في إحباط الكثير من الهجمات المعادية التي استهدفت حدود ولايتها الإقليمية. والزوجة مسرورة كذلك، لأنها لاحظت رجلاً صامتاً طوال الوقت، يتأملها بين الحين والآخر، فكانه يبدى إعجابه بفستانها الفضفاض، وبوجهها الفتان، (الفتان من وجهة نظر الزوجة، والله أعلم بحقيقة الحال). وللحقيقة، فإنها لم تظهر اهتماماً بالرجل، غير أنها قررت توظيف إعجابه بها، ولو بينها وبين نفسها، للمضي قدماً في تشديد قبضتها على زوجها الرسام.

تخلو الصالة من الزوار تقريباً، يخرج الرسام مصحوباً بزوجته وأطفاله. الزوجة تدرس يدها تحت ذراعه، وهو يكاد ينفر متبرماً من ضغطها على الذراع. تجلس المرأة التي أشرفت على تنظيم المعرض في مكتبها لتتأمل قسماً من الراحة، تبدو راضية عن نفسها، لأنها استطاعت حشد هذه النخبة من الرجال والنساء في ساعة محددة.

يبقى الرجل الصامت وحده حتى اللحظة التي تغلق فيها أبواب المكان، يتأمل النماذج البشرية التي تحتشد على أديم اللوحات، والرسام يقنع زوجته، بعد جهد جهيد، بأن لها مكانة خاصة في نفسه، يطمئن بالها إلى حين، والرسام يعكف منذ تلك الليلة على الرسم، تمهيداً لإقامة معرض فني جديد، ربما بعد أشهر ثلاثة أو أربعة.

٧- الغاية

تهنا في الغابة التي يرتادها السياح في الحريف.

كنا نمشي، أنا والبنيت القادمة من إفريقيا خلف الفريق، كنا منهمكين في حديث حار حول جمال الغابة، ولم نلاحظ تأخرنا غير المقصود عن الفريق، الذي كان أفرادهم يقطعون الطريق بسرعة غير مألوفة. قالت وهي تنتبه فجأة إلى أننا أصبحنا وحدنا: لقد ابتعدوا عنا. قلت وأنا أثقلت نحوهم: فعلاً، ابتعدوا عنا. واصلنا السير بثقة ليس لها حد، فالطريق أمامنا متحد، وسيقودنا، لا محالة، إلى المكان الذي انطلقنا منه أصلاً، سنجد هناك أفراد الفريق في انتظارنا، فإذا لم نصل في الوقت المتوقع لوصلنا، سيهبط أفراد الفريق إلى البحث عنا، لا يعقل أن يتركوا هكذا للنضيق في الغابة بكل هذه البساطة.

خيم علينا الصمت لحظات. أنا أتمن في هواجسي الداخلية، ولا أدري إن كانت هي الأخرى تتمتع في هواجسها الداخلية. (لعلها تفكر بي الآن) ضحككت لمغالبة الحرج الذي تشعر به كما يبدو، ضحككت لتشجيعهما على مزيد من الضحك.

توقفنا فجأة، ظهرت في عيوننا حيرة محببة. الطريق يتشعب إلى عدة طرق، وعلينا أن نختار الاتجاه الصحيح الذي يبعدنا إلى المكان الذي انطلقنا منه. ترددنا بعض الوقت، ثم اخترنا طريقاً ظننا أنه هو طريقنا. سرنا فيه زمناً. اقترب منا رجل وامرأة، يدها في يده، سألناهما عن الطريق. لم نعثر في إجابتهما على ما يشفي الغليل، ابتعدا عنا وهما على الحالة نفسها: يدها في يده، قرنا السير في الاتجاه المعاكس لهما. لم يخطر ببالي أن أقبض على يدها، (قد لا يروق لها ذلك) ويبدو أنه لم يخطر ببالها أن تضع يدها في يدي، لأننا تهنا في الغابة على نحو غير مقصود، لذلك بقينا نسير الواحد منا بمحاذاة الآخر، وحينما يضيق الطريق، كنت أفسح لها في المجال لتسير أمامي، وأسير أنا خلفها.

توقفنا مرة أخرى، قلت إننا كنا هنا من قبل، وهذا يعني أن علينا السير في الاتجاه الذي سارت فيه المرأة والرجل. سرنا في ذلك الاتجاه، مثلهما تماماً، مع فارق واحد هو أن يدها كانت في يده، ولم تكن يدها في يدي. وجدت نفسي أقبض على يدها وليكن ما يكون. لم يبد منها أي رد فعل سلبي. وضعت يدها مثل عصفورة لاهثة في يدي، وسرنا معاً. قالت: سأعني. قلت لها: خيراً تفعلين، وبذلك يسمعن أفراد الفريق، فيعرفون أننا في الطريق إليهم. انطلقت تغني بصوت رنان، رددت جنابات الغابة أصداؤه.

حين وصلنا المكان، وجدنا بعض أفراد الفريق يغطون في نوم عميق، عرفنا أن بعضهم الآخر انطلقوا يبحثون عنا، فلم يعودوا حتى الآن، ما يشير إلى أنهم يفعلون ذلك على نحو مقصود. وهو ما شجعني أنا والبنيت السوداء الجميلة التي أصبحت زوجتي فيما بعد، على العودة إلى الغابة، على نحو مقصود هذه المرة، للبحث عن من لم يعودوا حتى هذه اللحظة من أفراد فريقنا، الذي انقسم إلى فرق عديدة، تتوغل في أعماق الغابة، ولا تخرج منها إلا لتعود إليها من جديد.

٨- مذكرة إلى كوفي أنان

عبد الغفار، صاحب أعلى بناية في الحي، البناية التي ثمرها من عرق جبينه كما يدعي باستمرار، يتمشى فوق سطح البناية وهو يفكر مهووماً بأمر الكلاب الضالة التي تقض مضاجع الحي بنباحها، الذي لا ينقطع طوال الليل، وهي تزج بنباحها عبد الغفار أكثر من سواه، لأنه يسكن في أعلى موقع

في الحي، ما يضطره إلى سماع نباح الكلاب من كل الجهات ولا ينام. عبد الغفار مشغول البال : قلت لأهل الحي تعالوا نشكل لجنة للنظر في أمر هذه الكلاب، إنها ثلاثمائة كلب! لو تعلق الأمر بكلب واحد أو كليين، لقننا الأمر حين، لكنها كلاب كثيرة، هربت من الاحياء التي يقوم جيش الاحتلال بإطلاق القذائف على بيوتها دون انقطاع، وجاءت إلى حيننا الهادئ لتقيم فيه! (هادئ بفعل الصدفة أو لسبب آخر لا يعرفه عبد الغفار) تشاورت في الأمر مع ابن عمتي عبد الستار، قلت له يا ابن الحلال ومالها اللجنة، إذا كان بولمرت (المقصود بإيهود أولمرت رئيس بلدية القدس) يريدنا أن نشكل لجنة لحينا، تمهيداً للنظر في أمر الكلاب، فلماذا لا نشكل اللجنة ونريح رؤوسنا؟ لماذا يا عبد الستار؟ العبيط الجاهل يسألني لماذا؟ أهذا سؤال يُسال يا عبد الغفار؟ ألم أحذرك منذ أن صادر الإسرائيليون أرضنا وبنوا عليها مستوطنة لليهود للقادمين من بلاد الروس، ألم أقل لك من يومها : لا تفكر يا عبد الغفار بتشكيل لجنة بناء على طلبهم الذي لا يخلو من اغراض خبيثة؟ ألم أقل لك ذلك يا عبد الغفار؟

كم هو متشدد ابن عمتي عبد الستار، يتباهى علينا لأنه يفهم في السياسة. الكلاب الضالة جعلت عيشنا مثل الهباب، وعبد الستار يرفض تشكيل اللجنة. قال يا سيدي، هذا معناه الانصياع لرغبات المحتلين، والظهور بمظهر المتعاون معهم، الراضي عن كل تصرف من تصرفاتهم. ابن عمتي عبد الستار متناقض في سلوكه، يرفض التعامل مع البلدية بخصوص تشكيل اللجنة، ويتعامل مع وزارة الداخلية بهذا الشكل أو ذاك. منذ سنوات وهو يجلس فوق كرسيه وأمامه الآلة الكاتبة فوق الرصيف المقابل لوزارة الداخلية، يطبع الطلبات لمن يريدون أن يجددوا بطاقات الهوية، أو يرغبون في الحصول على تصاريح السفر، أو في استخراج شهادات ميلاد لأطفالهم. أنا لذي تحصيل علمي أفضل من عبد الستار، أنا حصلت على المترك وعملت مدرساً طوال ثلاثين سنة، وعبد الستار لم يدرس في المدرسة أكثر من ست سنوات، يعني تحصيله ابتدائي، ومع ذلك، فهو يتباهى بنفسه ويدعي بأنه يعرف في السياسة أكثر مني! أي طز في هكذا معرفة. منذ أن صادروا أرضنا وعبد الستار يرفض التوجه إلى رئيس البلدية، منذ ذلك الوقت وهو يتوجه إلى الامم المتحدة، يعني لكي يؤكد لي أنه يعرف في السياسة أكثر مني، يرسل إليها المذكرة تلو الأخرى، وعليها مئات التواقيع، تواقيعنا نحن بطبيعة الحال، للتدخل وإعادة أرضنا المصادرة إلينا. فلم تقم الامم المتحدة بأي جهد ملموس، مذكراتنا ذهبت عبثاً، ذهبت أدراج الرياح. عبد الغفار يعيرني دائماً بهذا الأمر، يقول: مذكراتنا ذهبت أدراج الرياح، عبد الغفار ما زال يتذكر أدراج الرياح هذه منذ أن كان يعلم الإنشاء لتلاميذه قبل سنوات طوال، لكنه لا يستطيع أن يخدعني مجرد أنه ملم ببعض المصطلحات اللغوية، إنه ليس مثقفاً. أنا مثلاً، لم أتمكن من إتمام دراستي بسبب سوء أحوال أبي، لكنني ثقفت نفسي، أقرأ الجريدة كل يوم تقريباً، عبد الستار لا يقرأ الجريدة، يعتبر ذلك مجرد تضييع للوقت، وهو يعيرني دائماً: ضاعت الأرض، ولم تنفعنا الامم المتحدة يا عبد الستار، والمستوطنة تحت فوق أرضنا، وجعلت نعمان ابن أختي بنصف عقل، ولولا أن الله سلم لكان نعمان الآن بين الاموات.

فعلاً، لولا أن الله كتب لي السلامة لكنت الآن بين الاموات، لكنني لست بنصف عقل كما يدعي خالي عبد الغفار وبقيّة أبناء هذا الحي الملعون. هل الذهاب إلى المستوطنة حرام؟ قولوا لي يا

عباد الله . أنا لا اذهب إليها لاي هدف خاص . أنا اذهب إليها للتمشي فوق أرض أبي التي صادرها سلطات الاحتلال، أتمشي فوقها وأقول لكل من أراه: هذه أرض أبي وهي لي، ومن يقول غير ذلك فهو قواد . وأهل الحي، يقولون: آه منك يا ضلالي، تذهب للتخلص على بنات المستوطنين وللتفرج عليهن وهن يخلعن ثيابهن قبل النوم، ولم تتوقف عن ذلك إلى أن خرجوا إليك بالعصي والبنادق، مليح أنهم ما طخوك يا مهبول! مليح أنهم اكتفوا بضريك بالعصي حتى فقدت نصف عقلك . أنا فقدت نصف عقلي؟ فشرتم . أنا ذهبت للتخلص على البنات؟ فشرتم . أنا لي فتاة في الحي، وهي تنتظرني وأنا أنتظرها، بس الحق على أمي وأبي اللذين ما زالا يرفضان خطبتها لي، ويرفضان زواجي منها على سنة الله وسنة رسوله . أنا لا ألوم أمي وأبي فقط، أنا ألوم خالي عبد الغفار كذلك .

الولد نص بني آدم وحيله كبير . قال يا خالي عبد الغفار اخطب لي نهلة، بنت تاجر الأعلاف . قلت له يا نعمان، هذي بنت رجل ميسور الحال، وهي تدرس في الجامعة، ولا يمكن أن تقبل بك زوجاً لها، هذي يمكن عيناها على مهندس أو دكتور . ابن اختي، نعمان، قال: عبود والرب المعبود لن أتزوج إلا نهلة . قلت له امش انقلع، وخليني في همي، الواحد ما عاد يعرف كيف ينال من النباح، وأنت قرعمت لي رأسي، حل عني يا ولد، لازم أفكر في حل لمشكلتنا مع الكلاب .

وفي ليلة ما فيها ضوء قمر، تذكرت الأمين العام، وقلت أين أنت يا ابن عمتي عبد الستار . ضرب لي تلفون وقال تعال لي في الحال يا عبد الستار . قلت: في هذا الليل الأغبر يا كافي البلاء يا الله! رحت عنده ومعني عدد من أبناء الحي، رأنا نعمان ونحن نمشي بعجلة في الطريق، تبعنا مثل ظلنا، ولم نعره أي انتباه . قلت: ربما وقع شجلو بين عبد الغفار وبعض الجيران، أو ربما مرض شخص عزيز في بيت عبد الغفار . وصلنا الدار، قلت بخير يا عبد الغفار! قال: أي خير وهذه الكلاب لا تجعلنا ننام يا عبد الستار! انجذب أبناء الحي الذين جاءوا معي فوراً إلى هذا الكلام:

— والله الواحد قرف حياته من كثرة النباح!

— والله الواحد اشتهى يسمع المسلسل مثل الناس . نباح، نباح، طيب بدنا نسمع المسلسل،

دخيل الله!

— الواحد مع مرته واولاده بطل يعرف يحكي . نباح، نباح، ول، شو هاظ!

قال نعمان:

— أي بطلت أقدر أسمع صوت نهلة وهي تغني خلف الشباك .

— دير بالك لتروح نهلة ترمي لك حالها من الشباك .

لم يقل نعمان شيئاً، اكتفى بتحريك سواد عينيه ذات اليمين وذات الشمال، كأنه يقول لنا: آه منكم يا أوباش . قلت وأنا أضرب أخصاً في أسداس غير عارف ما يجول في رأس عبد الغفار:

— والنتيجة، ماذا تقترح يا عبد الغفار؟

— نرسل مذكرة إلى الأمين العام، لعله يتدخل ويخلصنا من هذه الكلاب .

— على الأقل خليني أقدر أسمع صوت نهلة وهي تغني خلف الشباك .

— أسكت يا ولد، نهلتك علة . ما رأيكم في هذا الاقتراح؟

— والله إنه اقتراح معقول .

- أي خلي الواحد يعرف يسمع كويس لما يفتح التلفزيون .
- أنا قلت بيتي وبين نفسي : هذا عبد الغفار شطب وما ظل في رأسه عقل مثله مثل نعمان ، قلت : لعله يمزح ، لكنه كان جاداً تماماً ، ثم انفتح الكلام على مصراعيه لأبناء الحي الذين جلبتهم معي ، للتحدث عن مآثر الأمين العام .
- اسمه كوفي عنان ، والله إنه ابن حلال . هيك ، من منظره على التلفزيون أنا أقول إنه ابن حلال .
- شكله تقول عربي ، بس ليش اسمه كوفي ، ول ع الشيطان ، أي هي الاسامي مشترى . لو ان والده سماه مصطفى ، مصطفى عنان ! أو ، لو انه سماه عبد الرحمن !
- يا خيي ، الرجل مش عربي . بدك تقلب طاقيتي انت ؟ مش عربي .
- مش عربي ، معناه مسلم .
- يا آدمي ولا هو مسلم .
- لعاد ، نرمّل له رسالة ندعوه فيها إلى الإسلام .
- يا آدمي ، لا تهد من أحببت ، إن الله يهدي من يشاء .
- أنا سمعت ان الرجل رايح يعلن إسلامه عن قريب .
- يا أوادم ، خلونا نركز على موضوعنا . وبعدين يعني !
- ومعرفة نهلة عندي ، إني امبارح في الليل ، شفته ماشي في الحي ، ماشي ومتخفي عشان يشوف شو فيه عندنا مشاكل .
- يا ولد يا نعمان ، اسكت ، اسكت ، والله غير تخليه مثل عمر بن الخطاب .
- وحياة نهلة ، قلت له مسا الخير يا عمي كوفي عنان . تطلع في وجهي وظل ماشي بدون كلام .
- شفت عاد يا خسيس . هذا مش كوفي عنان .
- أنا بقول كوفي عنان .
- اسكت بلا هبل ، اسكت .
- قلت في سري : والله ما فيه أهبل غيرك يا عبد الغفار . ماذا جرى لعقلك ؟ قلت :
- يا عبد الغفار ، كوفي عنان رجل محترم ، يعني فكرك إنه ما عنده مشكلة غير الكلاب الضالة التي لا تجعلك تنام !
- يا عبد الستار ، خلي عندك شوية عقل ، إذّا ، لماذا سمّوه : الأمين العام ! لأنه شغلته وعملته حل المشاكل .
- لآقي لك مشكلة غير مشكلة الكلاب . هذا رجل محترم ، وانت تريد أن تبهدله .
- أنا أريد أن أبهدله ؟ أذكر ريك يا عبد الستار . شو فيها إذا شكونا له أمر هذه الكلاب ؟ وبعدين مالها الكلاب ؟ أليست مثل باقي مخلوقات الله ؟ بلاش الكلاب يا سيدي ، نقول له : عندنا مشكلة مع الغزلان ! نقول له : يا كوفي عنان دبرنا مع هذه الغزلان التي تنبّع مثل الكلاب ، غزلان مسخوطة والعياذ بالله .
- ظل نعمان يضحك حتى انقلب على قفاه . إي والله ، ضحكك كما لم أضحك من عشر سنين . ضحكك من كلام خالي عبد الغفار ، ومن طريقة عبد الستار في الكلام ، عبد الستار يحاول الظهور

بمظهر الرجل الذي لا أحد في الحي يجاريه في الفهم. قلت :
— والله إنك مسكين يا عبد الستار .

— سكين تمز رقبتك، لماذا هذا الضحك؟ تضحك من خالك عبد الغفار، ولا تخجل!

— اتركه يضحك يا عبد الستار وقل لي رأيك بكل صراحة ومن غير لف ودوران .

وقبل أن يرد علي عبد الستار، انتهت إلى شيء لم يحدث طوال الأشهر الماضية : هدوء شامل خيم على الحي، لم يعد ثمة نباح . للمرة الأولى منذ أشهر، يتوقف النباح على هذا النحو العجيب . هل شعرت الكلاب بما ينتظرها من إجراءات حاسمة؟ ربما! قلت معترًا بالاقتراح الذي قدمته قبل لحظات :

— ملاحظين انتو والا لا . توقف نباح الكلاب .

— والله إنه توقف، توقف فعلاً .

— ومعزة نهلة عندي إنه توقف .

قال عبد الستار بصوت لا يخلو من سخرية :

— إذا لا داعي لخاطبة الأمين العام الآن .

اعترض نعمان :

— نخاطبه، لماذا لا نخاطبه؟

— اسكت يا ولد .

— لا، لن أسكت، أريد أن أتزوج نهلة، وعليه أن يساعدني، سأكتب له حتى يفتح أمي وأبي وأهل نهلة وخالي عبد الغفار، بأن نهلة لي وأنا لنهلة .

— امش، امش أطلع من هون . فكرك الأمين العام فاضي لهيلك ولقلة عقلك .

غادر الجميع بيت عبد الغفار، بمن فيهم نعمان وعبد الستار، نعم، عدت إلى بيتي ورحت أتهماً للنوم . أما أنا، فقد اتجهت فوراً إلى تحت شباك نهلة، وبقيت ساهراً هناك حتى منتصف الليل . وأما أهل الحي، فقد أخذوا كلهم تقريباً يستعدون للنوم، وفي تلك اللحظة نفسها، استأنفت الكلاب نباحها من جديد .

القدس

الباذنجان والمحسوم والعدالة

يتشكل تجهيز الصابون النابلسي، الذي عرضه الفنانة الفلسطينية منى حاطوم للمرة الأولى في القدس الشرقية عام ١٩٩٦، من مستطيل كبير وموضوع على الأرض، ومزلف من ألواح صغيرة من قطع الصابون الخضراء، وقد رُسم فوقها خريطة الضفة الغربية، ممزقة بالمستوطنات ونقاط العبور. وكانت هناك قطع من الصابون المشكوة بالإبر وكأنها ألغام قد تنفجر في أية لحظة. الأساسي في التجهيز هو مزج الصورة بالرائحة، فما أن يدخل المتفرج إلى القاعة المغلقة حيث وُضع المستطيل الصابوني، حتى تلغمه رائحة الصابون البلدي الزكية، ويعيش لحظة تناقض بين الرائحة والخريطة للمزقة، و/أو بين الرائحة وتلك الأبر المشكوة بالألواح الصابون الصغيرة.

روت منى حاطوم عن ردود الفعل في فلسطين وإسرائيل على تجهيزها. أحد الفلسطينيين قال حين رأى التجهيز واستنشق الرائحة، إن الصابون سيذوب، وستمحي الحدود التي مزق بها الإسرائيليون الضفة الغربية بنقاط العبور. أما بعض الإسرائيليين، فقاموا بربط الصابون بمسكرات الاعتقال النازية. رداً للفعل، يجسدان سوء التفاهم أو سوء النية الذي يحكم العلاقات الإسرائيلية- الفلسطينية منذ بدايات المشروع الصهيوني في أوائل القرن الماضي، والذي يتخذ اليوم شكل احتلال يحول الضفة الغربية وقطاع غزة أكبر سجن في العالم، مما دعا الكاتب البرتغالي ساراماغو إلى مقارنته بمسكرات الاعتقال النازية.

قد يجد المراقب في كلام ساراماغو شيئاً من الغلو، لكنه لا يستطيع، في المقابل، إنكار أن الواقع اليومي في فلسطين، قام بقلب الصورة السائدة في العالم عن الضحية اليهودية. الضحية تحولت جلاداً، بينما تُمنح الضحية الفلسطينية من التعبير عن رفضها للاحتلال والقمع عبر المقاومة، لأن المقاومة في زمن حُكم روما الأطلسية وُسمت بالارهاب.

غير أن صابون منى حاطوم يحمل دلالة مختلفة عن الرأيين الفلسطيني والإسرائيلي اللذين أشارتا إليهما الفنانة. فالصابون ليس مجرد مادة تذوب في الماء، مثلما قال أحد الفلسطينيين، مستعيداً ربما المثل العامي الشائع: «كله عند العرب صابون». وهو في نابلس، حيث أكثر مصانع الصابون شهرة في المشرق العربي، لا يرتبط بذاكرة الحركة النازية، بل يرتبط بذاكرة أخرى هي ذاكرة الزيتون الذي يُصنع الصابون

من زيتة. تلك الشجرة التي صارت رمزاً فلسطينياً بامتياز، منذ بدايات مشاريع التشجير المكشفة التي قامت بها الدولة العبرية بعبء تأسيسها.

روى محمد أبو الهيجا، رئيس لجنة أهالي قرية عين حوض الجديدة، حكاية الزيتون بمرارة وحزن. التفت بهذا الفلسطيني الذي يحمل الجنسية الإسرائيلية في بازل عام ١٩٩٧، خلال مؤتمر نظمته مجموعات يسارية احتجاجاً على الاحتفالات الكبرى التي عمت المدينة السويسرية في الذكرى المئوية الأولى لانعقاد المؤتمر الصهيوني بزعامة ثيودور هرتزل صاحب كتاب «دولة اليهود».

روى أبو الهيجا حكاية قرية عين حوض التي حولتها المعماري والفنان الدادائي الإسرائيلي مارسيل يانكو إلى قرية الفنانين في إسرائيل. لم تهدم القرية ذات البيوت الحجرية، مثلما جرى للقرى المجاورة، لكن سكانها طردوا من بيوتهم، بعضهم رحل إلى الضفة الغربية وأقام في مخيم جنين، وبعضهم الآخر أقام في أحراج الزيتون التابعة للقرية، وهناك أسسوا قرية سرية باسم عين حوض الجديدة، بقيادة شخصية بطريركية أسرة هي أبو حلمي. ثم توقف عند حكاية حقول الزيتون التي جرى قتلها، إذ قام الإسرائيليون بزرعة أشجار السرو في وسط حقول الزيتون. وأي ملم بالزراعة يعرف أن جذور السرو تمتد وتقتل جذور الزيتون. هكذا أبعد قسم كبير من حقول الزيتون، وتسورت القرستان: عين حوض الإسرائيلية وعين حوض الجديدة الفلسطينية بالسرو والصنوبر.

هل كان اقتلاع الزيتون أو قتله عملاً رمزياً منذ البداية؟ أم أنه لامع مزاج و / أو أدواق المهاجرين الأوروبيين الذين أتوا من ثقافات لا تقتدر فضائل شجرة الزيتون، أو فضائل زيت الزيتون التي تحتل حيزاً كبيراً في الثقافة والطبخ الشرقي: العربي والتركي واليوناني.

هل كان الدوق جزءاً من أيديولوجيا سائدة، افترضت أن الأرض خالية من الناس، وأنها تُنبِت الصحراء، وتطارد البدو والمتوحشين؟ وهل يفستر لنا هذا التطابق بين الأيديولوجيا والدوق الصورة التي رسمها الأدب الإسرائيلي لسكان فلسطين الأصليين بوصفهم متوحشين: «حنة وميخائيل» لعاموس عوز، أم أن الأدب له حكاية أخرى، سمحت له بأن يقدم في عملي س. يزهار: «خربة خزعة» و«الأسير» اللذين كتبهما بعيد النكبة مباشرة، شهادة عن الظلم الذي تعرض له الشعب الفلسطيني، وعن آليات الطرد التي اتبعتها الجيش الإسرائيلي في الحرب التي يطلق عليها الإسرائيليون اسم «حرب الاستقلال».

المشروع الإسرائيلي قام بالاستيلاء على الأرض وطرد السكان، وصاغ بعيد تأسيس الدولة قوانين غرائبية، مثل قانون أملاك الغائبين، الذي سمح للدولة بمصادرة الأراضي والبيوت بحجة غياب أصحابها، واستولى على تاريخ الأرض وتاريخ الثقافة.

الكاتب الفلسطيني أنطون شماس، الذي وُلد في قرية فسوط في الجليل، قام في دراسته الرائعة عن الفلافل بربط الاستيلاء على الأرض وتهديم القرى بظاهرة «الصحن القومي الإسرائيلي»، أي الفلافل، الذي تعولم على أيدي الإسرائيليين، وتحول مع الحمص إلى أحد شعارات دولتهم.

فنان فلسطيني آخر، هو إيليا سليمان، قُتِم في فيلمه الأخير «يد إلهية»، صورة عن الحواجز الإسرائيلية التي تقطع أوصال الضفة الغربية في زمن الانتفاضة، وتجعل الحياة اليومية مستحيلة، بأسلوبه الساخر والعبيث، الذي يثير الضحك والأسى في الآن نفسه، محاولاً المأبأة اليومية التي يعيشها الفلسطينيون

نكتة كبيرة بحجم هذا التاريخ الأعمى الذي يقود المشرق العربي إلى الهواية والحروب وحمائم الدم. إذا مزجنا هذه الأعمال الثلاثة: صابون منى حاطوم وفلافل أنطون شاس، وحاجز إيليا سليمان، نصل إلى صورة تسمح لنا بفهم سؤال العدالة الغائبة في فلسطين.

عولمة الفلافل وإذلال الباذخان

ليس محض صدفة أن يكون الفلسطينيون الثلاثة الذين أشرت إلى أعمالهم منفين أو شبه منفين. منى حاطوم عاشت لاجئة في لبنان قبل أن تنتقل للإقامة في بريطانيا، أنطون شماس اختار الإقامة في الولايات المتحدة، حيث يدرس في جامعة ميتشيفان، وإيليا سليمان يعيش بين أوروبا والناصرة. إنهم بحسب تعبير كمال بلاطة، يعيشون في الأرض الحرام *No Man's Land*، وهي حياة فرضت عليهم، وجعلتهم «خارج المكان» *Out of Place*، بحسب العنوان الذي اختاره إدوارد سعيد لسيرته الذاتية. هذا اللامكان الفلسطيني الذي تعبر عنه النتاجات الفنية والأدبية في المنافي، يجد خطه الموازي في ذاكرة المكان واحتلالاتها، التي تشكلت في وعي الفلسطينيين المقيمين في أرضهم أو على تخومها، من رجال في الشمس، لغسان كنفاني، إلى ومثائل، أميل حبيبي، إلى متواليات الملحمة الإنسانية التي يكتبها محمود درويش.

اللامكان، أو خارج المكان الفلسطيني ليس هجناً إلا بمقدار تحول الحياة نفسها إلى مزيج من المنفى والهجانة، مما جعل من الإقامة على تخوم الثقافات المتعددة إعلاناً فلسطينياً، يضيف إلى أدب المنفى في العالم، بعداً تراجيدياً، وإيقاعاً تشاؤمياً، ونكهة من مزيج المرارة والسخرية.

قراءة العولمة المبكرة التي تعرضت لها الفلافل، وهي أكلة شعبية في المشرق العربي، تعود أصولها إلى مصر، لا تهدف إلى الاعتراض على المصير الذي آلت إليه سندويشات الفلافل في تل أبيب ونيو يورك وبرلين، بل تريد الإشارة إلى الرغبة الإسرائيلية المطلقة في الاستيلاء على ثقافة الآخر المطرود، وتراثه المطبخي، والفولكلوري والمعماري.

في كتابها: «موضوع الذاكرة» *The Object of Memory*، لاحظت الباحثة الأميركية سوزان سليموفيتش، أن بيوت قرية عين حوض التي حافظ عليها يانكو، تحولت اليوم إلى الشاهد المعماري الأساسي على أسلوب العمارة في القرية الفلسطينية التقليدية. إذا أضفنا إلى هذه الملاحظة إشارة أنطون شماس إلى بيوت الطابلية والقطمون في القدس الغربية (وهي بيوت صخرية شرقية للملاح) التي تحولت إلى صرعة إسرائيلية، ثم أبقينا مصير قرية فلسطينية مهجورة في الجليل والغابسية، حيث يتداخل الحجر بالنباتات البرية، وتتكئ البيوت على خرابها، نستطيع أن نفهم أن آلية هذا الاستيلاء تقدم صورة عن محاولة نفي منظمة لم تتوقف منذ عام ١٩٤٨. وأخيراً، جاء المحسوم (وهي إحدى الكلمات العربية القليلة التي دخلت القاموس اليومي للفلسطينيين في الضفة الغربية وغزة، وتعني الحاجز)، ليربط بين هذه الظواهر المختلفة، ويشرح بلمحة فجة كيف يمكن لجيش الاحتلال تحويل الحياة إلى جحيم.

عولمة الفلافل ليست أمراً استثنائياً. فالحمير غرة الإسرائيلي، مثلاً يسميه البعض، أو «طعام الفقراء» مثلاً يسميه أهل المشرق العربي، مصنوع من الفول والحمص، يُقلى بالزيت، ويضاف إليه الخضر والطرطور. ويمكن أن يُصنع على الطريقة المصرية، حيث يُستبدل الحمص بالجرير، مما يعطي لوناً أحشائه مسحة

خضراء جميلة. إنها عولة شبيهة بظواهر متعددة تبدأ بالسباكيي الصيني المظلي، وتنتهي بالسوشي الياباني والمآزة اللبنانية. غير أن المصير الذي تعرض له الباذنجان في إسرائيل يستحق التأمل.

عندما سمعت من أحد أصدقائي حكاية البابا غنوج بالمايونيز، اعتقدته مزج، ثم قلت إن هؤلاء العرب، وأنا واحد منهم، يحبون (نحب) أن يفتشوا عن تبريرات ثقافية وتاريخية لهشاشة الدولة العبرية. فتارة يتحدثون عن الصليبيين، مذكّرين إسرائيل بأن الممالك الصليبية التي استمرت قرنين من الزمن على سواحل بلاد الشام قد تلاشت، وطوراً يكتشفون ضعفها الثقافي واللغوي. ألم يستنتج سعيد في رواية «المشائل» أن كلمة «أخت» الألمانية التي استخدمها أحد الإسرائيليين للجواب على سؤاله كم الساعة؟ تدل على أن هذه الدولة ليست «بنت معيشة» أي غير قابلة للحياة. فأن يستخدم الإسرائيلي الألمانية للجواب على سؤال بسيط، ولا يستخدم لفته، يعني أنه يعيش في دولة وهمية وهم (نحن)، في الحالين يتمسكون بأساطير تاريخية-ثقافية، بدل مواجهة واقع جديد فرضته دولة تحولت في نصف قرن إلى دولة نووية.

لكن مزج الباذنجان بالمايونيز، جعلني أعيد النظر في افتراضي، إذ لا يُقبل أن توجه الإهانة إلى الباذنجان بهذه الطريقة الفجة، من دون أن يعني ذلك أن هناك مشكلة ثقافية، أو على الأقل مشكلة مطبخية في إسرائيل. ولقد تأكدت من الواقعة حين علمت أنهم يبيعون في السوبرماركت في تل أبيب معليات تحمل اسم: حاتسليم بمايونيز، أي باذنجان بمايونيز. لا أدري كيف يعدون هذا الطعام، هل يمزجون الثوم مع مسحوق الباذنجان المشوي قبل إضافة المايونيز إليه أم لا. والثوم، مثلما يعلم الجميع، ضروري من أجل إعداد جميع سلطات الباذنجان المشوي؟ أم يصنعونه بلا ثوم. المنطق يقول إن مزج الثوم بالمايونيز يقود إلى كارثة ذوقية. ولكن من يدري؟ فكل شيء ممكن في إسرائيل.

الباذنجان بالمايونيز يشبه المجدرة بالكاتش آب. والحق أنني شاهدت مرة في أحد مطاعم بيروت من يأكل المجدرة (وهي مزيج العدس والرز والبصل، مطبوخاً بالزيت)، بعدما أضاف إليها التاباسكو والكاتش آب. أصابني المشهد بالذهول واقتنعت أن نعمة العولة قد أصابتنا، فالمجدرة مع التاباسكو والكاتش آب، أكثر سوءاً وقلة ذوق من الباذنجان بالمايونيز. ورغم أن هذا الاستخدام لم يتعمم، فإنه قد يكون مؤشراً على أن الذوق السائد، وهيمنة ثقافة الماكدونالديز والوجبات السريعة، قد تطيح بآخر نتاج ثقافي تملكه، أي المطبخ العربي.

لكن للباذنجان حكاية تستحق أن تُروى. فلقد اتخذ هذا النوع من الخضار حيزاً كبيراً في المطبخين الشامي والتركي. إذ نستطيع أن نحصي عدداً كبيراً من أشكال طهو الباذنجان، من شيخ الحشي إلى المصقعة، ومن المقلوبة إلى البابا غنوج، وصولاً إلى المكندوس والمربى. ويقال، والله أعلم، أنه كان على الفتاة في مدن بلاد الشام أن تُحسن إعداد خمسة وثلاثين صنفاً من الباذنجان، من أجل أن تُثبت أهليتها للزواج.

فاروق مردم في كتابه الجميل «مطبخ زوياب»، الصادر بالفرنسية (لا أفهم لماذا لم يترجم هذا الكتاب إلى العربية حتى الآن؟) روى حكايات عن الأساطير التي ارتبطت بالباذنجان. فالإسم يدلّ على «باض الجنان»، أي أن الباذنجان هو بيض الجنان. وبذلك تكون الترجمة الإنكليزية egg plant، هي الأقرب إلى الأصل العربي. في بحثي عن الكلمة، وجدت أن أصلها ليس عربياً مثلما يوحي الإسم للوهلة الأولى، هناك تفسيران للكلمة: الأول أوردّه المعلم بطرس البستاني في قاموسه «محيط المحيط»، حيث: «باذنجان،

معرب بادنجان بالفارسية، ومعناه بيض الجان». والثاني لأحمد أبو معدطي وقاموس المصطلحات والتعابير الشعبية، حيث: «معرب عن الفارسية: بادنجان ومعناه مناقير الجان». أرجح البيض على المناقير، علماً أن الاحتمالين يجدان تبريرهما في شكلي الباذنجان: الباذنجان الغروطي يشبه المنقار، بينما يشبه الباذنجان المستدير البيض.

هذه الأسطورة التي رافقت أصل الكلمة، تحولت عند الأتراك العثمانيين إلى حكايات صنعها الخيلة الشعبية، من الحرائق الخمسة التي ضربت اسطنبول بسبب شي الباذنجان، ودخلت عبارة «بالتيكان ملتيمي» التي تعني ربح الباذنجان في الاستعارة التركية، إلى الطبخة التي أسميت «إمام ببالضي»، أي الإمام الذي أغشى عليه من السعادة بعدما أكل الباذنجان المطهو مع البندورة.

لا شك أن الكثير من الإسرائيليين الذين يأكلون هاتسليم بمايونيز، أي الباذنجان بالممايونيز، لا يعرفون هذا التاريخ الثقافي -المطبخي العريق، الذي جعل من الباذنجان شيقاً للمحاشي، ومن التبل سيداً من أسبادة المازة، خصوصاً حين يوضع فوقه قليل من حبات الرمان الحمراء.

الباذنجان يجهدل بالممايونيز، وهذا افتراض ذوقي يشير إلى أن الوضع الشديد التهجين الذي رُضع فيه الباذنجان في إسرائيل، يعكس التباساً ثقافياً، وليس وليد التعدد الذوقي الذي يصاحب عالمنا المعاصر، حيث امتزجت تراثات المطابخ القومية المختلفة.

الباذنجان بالممايونيز ليس الشكل الوحيد للباذنجان في إسرائيل، فهم يأكلونه أيضاً بأشكاله المختلفة، لكن فكرة الممايونيز تهدد النكهة الأصلية، وقد تدفع الإمام التركي إلى الموت قهراً، بدل الاغواء سعادة، رغم التعاون العسكري الوثيق بين تركيا وإسرائيل؟.

من الباذنجان إلى الخسوم

ليس الباذنجان قضية، فليأخذوه ويمزجوه بما يشاؤون وينصرفوا. فهذه الثمرة السوداء اللامعة ليست ملكاً للعرب أو الفلسطينيين، بل إن أصلاتها ليست سوى افتراض. فهي فارسية وتركية وعربية ويونانية. ويُقال، والله أعلم، أن هناك مطعماً رومانياً في تل أبيب يقدم ثلاثين صنفاً من سلطات الباذنجان.

لكن استخدامنا لكلمة ينصرفوا، سوف تثير مشكلات متعددة. فحين كتب محمود درويش صرخته الشعرية «عابرون في كلام غابر»، وقال للمحتلين الاسرائيليين: «آن أن تنصرفوا»، وطلب منهم أن يخرجوا من أرضنا وهوائنا ومن ذكريات الذاكرة، قامت الدنيا في إسرائيل، إلى درجة أن رئيس الوزراء الليكودي اسحق شامير، حمل القسيمة ولوح بها في الكنيست الإسرائيلي، وكأنه اكتشف السفينة كاريبن A، التي استخدمتها الإدارة الأميركية الحالية ذريعة من أجل السماح لإسرائيل بتدمير السلطة الفلسطينية. يومها ثبت أن هناك مشكلة مجازية من الصعب إيجاد حل لها. التنازل عن الباذنجان لا يكفي، مثلما أن التنازل الفلسطيني عن ٧٨٪ من أرض فلسطين لم يكن كافياً للوصول إلى تسوية سياسية. محمود درويش كان يتكلم عن الأرض التي احتلت عام ١٩٦٧ والتي ارتضاها الفلسطينيون، بعد مخاض عسير، وطناً ناقصاً لهم. وهي أرض تقول جميع القرارات الدولية بضرورة الانسحاب الإسرائيلي منها. لكن ماذا يستطيع الشاعر أمام هذا العالم المجازي -الحرافي الذي يتحكم بالثقافة الإسرائيلية. فعندما طلب منهم الخروج من

«أرضنا»، كان يعني أرض الانتفاضة، أي الضفة الغربية وغزة، لكن الذاكرة الإسرائيلية الحكومة بعقدة ذنب «خطية إسرائيل الأصلية» عام ١٩٤٨، بحسب تعبير دومنيك فيدال، فهتمت الأمور في شكل مجازي، والفترض أن الشاعر يريد طرد اليهود من إسرائيل، تماماً مثلما فهم بعض الإسرائيليين صابون نابلس البلدي بأنه إشارة إلى الخرقاة النازية!

هذا العالم المجازي-الخرافي، يجعل الحوار الثقافي أو السياسي شبه مستحيل. فانت لا تستطيع أن تفهم الحروف الإسرائيلي من الفلسطينيين، في دولة تمثلك أنياباً نووية، إلا في إطار علاقة عقدة الذنب بعقدة الاضطهاد، وهي علاقة تجعل من الحقيقة مجازاً، ومن الحاضر ذاكرة. بالطبع يتحمل الفلسطينيون جزءاً من هذا الإلتباس، لأنهم يعيشون تناقضاً بين الوطن والدولة التي يسعون إلى انشائها على جزء صغير من وطنهم وأرض ذاكرتهم، وخصوصاً بسبب العمليات الانتحارية (الاستشهادية) التي مورست، خلال انتفاضة الأقصى، خلف الخط الأخضر، أي في داخل حدود الدولة العبرية. لكن المقارنة بين التباس الجلاد والتباس الضحية ليس مُنصفاً، وخصوصاً حين ندرس سياسة الاستيطان في الضفة وغزة، بحيث صارت المستوطنات تعامل بوصفها جزءاً من إسرائيل، لأن إسرائيل كلها قامت على الاستيطان، ولأن الجيش الإسرائيلي، بحسب تعبير الجنرال شارون، يتابع حرب الاستقلال، أي يتابع صناعة النكبة.

الالتباس الدموي هذا، يجعل من مجاز أساس اللغة، ويحوّل الحوار كلاماً أخرس، سبق للكاتب الإسرائيلي أ. ب. يهوشع أن وصفه في شكل جزئي في قصته: «أزاء الغابات».

الالتباس يجد في كلمة المحسوم إحدى تجلياته الفارقة. ولعل هذه الكلمة هي إحدى الكلمات العبرية القليلة التي تسلت إلى اللغة العربية اليومية في الضفة وغزة. المحسوم في العبرية مفرد، وجمعها محسوميم، جذرها حوسيم، وهي تعني المانع أو السدة أو الكمامة أو العائق أو الحاجز أو المضغطة. أما في العربية فتلفظ محسوم وجمعها محاسيم، وهي تعني أمراً واحداً هو الحاجز العسكري الإسرائيلي.

جاء في «لسان العرب»، لإبن منظور حول كلمة حجز: «الحجز هو الفصل بين الشيئين، واسم ما يفصل بينهما الحاجز». وحجزه أي منعه، والحجاز الاسم وكذلك الحاجز، قال الله تعالى «وجعل بين البحرين حاجزاً»، أي حجازاً بين ماء مالح وماء عذب لا يختلطان. لكن الجذر الثلاثي: حَسَمَ، يفيد مثلما جاء في «لسان العرب»، المنع والقطع. «فالحسم هو المنع، والمحسوم هو الذي حُسم رضاعه وغذاؤه أي قطع، وفي الحديث أنه أتى يسارق، فقال اقطعه ثم احسمه، أي اقطعوا يده ثم اكوهوا لينقطع الدم».

الكلمة ليست مأخوذة عن العبرية فقط، بل إنها تحمل كالكثير من كلمات العربية والعبرية الجذر السامي نفسه، وللعنى التشابه. لا أظن أن الفلسطينيين الذين يعانون أمام الحواجز الإسرائيلية، ذهبوا إلى القواميس بحثاً عن تبرير لاستخدام كلمة عبرية في حياتهم اليومية. فالحاجز إسرائيلي، والكلام الذي ينطقه الجنود عبري، فصار من الطبيعي تالياً أن تلتصق الكلمة بصورتها، وأن تدخل كلمة محسوم في قاموس الحياة اليومية.

الإشارات الأولى إلى كلمة محسوم، وردت في التوراة في ثلاثة أسفار: المزامير وثنية الاشرع وحزقيال. في المزامير ٣٩: ٢ وثنية الاشرع ٢٥: ٤ وردت بمعنى الكمامة. أما في حزقيال ٣٩: ١١ فوردت بمعنى قطع الطريق.

«أحفظ كمامة على فمي ما دام الشر أمامي»، كتب داود النبي في مزاميره. لكن الغسوم الإسرائيلي لا علاقة له بالكمامة أو الحجاب التي يقترحها داود في مزاميره، إنه أداة عسكرية تفصل القرية عن القرية والمدينة عن قراها والناس عن المستشفيات... استطاعت مخيلة السينمائي الفلسطيني إيليا سليمان أن ترسم هذا الغسوم وتسخر منه، وأن تُرينا جندياً إسرائيلياً يُصاب بلوثة جنون ويبدأ في الغناء والرقص واضطهاد الناس أمام الحاجز، كما سمحت بأن نرى وغبات الفلسطيني من خلال عيني تلك الفتاة الجميلة التي أسقطت الغسوم بنظرة...

لكن ماذا لو تفقّخ خيال أحد الروائيين أو السينمائيين عن مشهد يرينا كيف زودت الحاسيم الإسرائيلية بالمعدات اللازمة من أجل توليد الأطفال الفلسطينيين. ثم نرى أو نقرأ مشهداً لطبيب إسرائيلي مجتهد، يقوم بتوليد امرأة فلسطينية، وبعد فترة، نرى المجتد نفسه يطلق النار من بندقيته على طفل فلسطيني ويرديه قتيلاً.

إن ردة فعلنا على مشهد كهذا، سوف تسمّى بالتضخيم. وسوف يرى ناقد أدبي أو فني أننا أمام مشهد مبتذل يستخدم الرمز في شكل فيج، ويقوم من خلال ذلك بتشويه الواقع وتُني عنقه في سبيل خدمة هدف سياسي أو أيديولوجي.

وأننا أشاطر هذا الناقد الأدبي الرأي، ولكن قبل أن نذهب إلى اكتشاف علاقة الحقيقي بالمتخيل، في هذا المشهد المقترح، تعالوا نذهب إلى الغسوم كي نكتشف آلية عمله.

بتاريخ ٢٠ / ١١ / ٢٠٠٠، أي بعد شهرين على انتفاضة الأقصى في فلسطين، كتبت الصحافية الإسرائيلية عميرة هاس مقالاً في جريدة «هآرتس» بعنوان: «مشاهد من الحواجز».

يقول المقال إن الجيش الإسرائيلي يستخدم نوعين من الحواجز في الضفة الغربية. يتألف النوع الأول الذي تطلق عليه هاس اسم العادي، من كتل اسمنتية أو بلاستيكية، مع أو من دون اطارات العجلات المطاطية، يحوطه عدد من الجنود. وبعد رجاءات كثيرة، يمكن للجنود أن يسمحوا للفلسطينيين والفلسطينيات بعبور الحاجز.

أما النوع الثاني الذي تطلق عليها عميرة هاس اسم الحاجز الثابت، فيتألف في العادة من سور ترابي مرتفع، وإلى جانبه مجموعة من الكتل الاسمنتية، وفي بعض الحالات، يغطي السور هذه الكتل. بعض العوائق تتألف من حفرة عميقة حفرها الجيش في طريق فرعية تؤدي إلى طريق رئيسية، بينما تتألف عوائق أخرى من الحفرة والكتل الاسمنتية معاً. هناك بالطبع سيارة عسكرية للجنود أو حرس الحدود تقف قرب الحاجز، وبندقية مصوبة من أحد نوافذها، من أجل التأكد من أن لا أحد سوف يكون من الحمق بحيث يجلب جرافة من أجل إزاحة الكتل الاسمنتية. لنفترض أن جندياً أخذته الشفقة أمام مريض أو امرأة حامل، وأراد فتح الغسوم، فإن عليه أولاً أن يستدعي جرافة وبعض أدوات الحفر من أجل فتح الطريق، وهذه مسألة صعبة، تحتاج إلى إذن من رؤسائه.

عبور أحد هذه الحواجز الثابتة يتطلب ركوب سيارة تاكسي من إحدى القرى، التي سوف تترقف على بعد مائة متر من الغسوم الثابت. على ركاب التاكسي تسلق المسائر الترابي من أجل النزول من الناحية الثانية، حيث عليهم عبور حقل، ثم عبور الطريق السريع، والوصول سالمين إلى نقطة الجيش، حيث يمكن

لعناصر النقطة اطلاق النار من دون سبب. وبعد ذلك تسلق سائر ترابي آخر، قبل أن يصلوا إلى سيارة تكسي ثانية، تأخذهم إلى المكان الذي يقصدونه.

وتنهي الصحافية الإسرائيلية تقريرها بثلاثة مشاهد: امرأة روت كيف حملت ابنتها الحامل من أجل ايصالها إلى مستشفى التوليد، لأن الحشوم لم يسمح لسيارة الإسعاف بالمرور، ورغم أن مياه رأس الطفل طقت. شابان يحملان شيخاً لا يمت إليهما بصلة قرابة عاذ من فحص طبي، ورجل يحمل قنبلة بلاستيكية في جيب سترته ويقول: «هذا حليب زوجتي. أنجبت منذ يومين، المولودة مريضة فاضطررنا إلى أخذها إلى المستشفى في بيت لحم. زوجتي لا تزال في طور النقاهة، ولا تستطيع الذهاب إلى المستشفى حيث ابنتها، لأنهم لا يسمحون لها بالمرور في سيارة أو حتى في سيارة إسعاف. لذلك فانا أحمل للطفلة حليب أمها». تقرير عميرة هاس، هو واحد من عشرات التقارير التي تصف الإذلال والعقوبات الجماعية التي يتعرض لها الفلسطينيون. وقد نشرت جمعية أطباء حقوق الإنسان، تقريراً يقول: إن ٣٩ امرأة فلسطينية وضعن مواليدهن على الحواجز الإسرائيلية في العامين الأخيرين. التقرير لم يُشر إلى وفيات الأطفال - المواليد على الحواجز، كما لم يُشر إلى حقيقة مقتل حوالي خمسمائة وثلاثين فتى وطفلاً فلسطينياً برصاص الجيش الإسرائيلي وقذائفه، منذ اندلاع الانتفاضة، بحسب تقرير وزارة الصحة الفلسطينية.

بعد هذا الوصف نعود إلى سؤال الخيال. والحقيقة أن حكاية تزويد الحاميس الإسرائيلية بأدوات الولادة، ليست ابنه خيال أدبي مريض أو مبتذل، بل هي خبر صحافي نشرته مجلة «باماشان» العسكرية الاسرائيلية، وتناقشته وكالات الأنباء. الخبر مثير ومخيف في آن معاً، فقد نشرت المجلة أن أطباء الجيش الإسرائيلي، زودوا بالمعدات اللازمة لتوليد الأطفال الفلسطينيين على الحواجز، إذ تم توزيع حوالي ثلاثين عِدَّة ولادة على أطباء «جيش الدفاع» في الضفة الغربية.

هذا الخبر هو أحد التعبيرات المنحرفة عن جموح متخيل القمع، وقدرته على تجاوز الخيال الفني. فأن يعمد الجيش إلى تعهد ولادة جيل فلسطيني، سوف يُعرف باسم جيل الحشوم، دليل على أن خيال الطغاة أكثر غرائبية من أي خيال. وهذا ما سبق لألبير كامو في «كاليغولا»، واستورياس في «السيد الرئيس»، وماركيز في «خريف البطريق»، اكتشافه.

لا يُصاب الطاغية بالثقة فقط، بل بلوثة خيال خارقة تجعله قادراً على تخيل نفسه إلهاً، والتصرف على هذا الأساس. هذا التآله الجنوني الذي يُصيب الطغاة، يسمح لخيالهم بالتغلب من كل الضوابط، ويأخذهم إلى مناطق اللاوعي الأشد غموضاً، حيث تبرز غريزتا القتل والتسلط، بوصفهما محرراً لأعمالهم. هنا نكتشف أن الخيال الأدبي أو الفني، مهما ذهب به الغلو، فإنه لن يصل إلى استبدال الواقع بالخيال، والتصرف في الحياة اليومية، وكأنها مجرد تركيب متخيل. ادعاء المتنبية وسعيه وراء السلطة لا يقارنان بالخرافات العثمانية التي كانت تزهر الأرواح، وحب الشعراء للقمع لا علاقة له بقرار كاليغولا بأنه يريد القمر، ومن أجل ذلك قام بقتل جميع المحيطين به، واقتراح أندريه بروفون بأن الفعل السوريالي هو اطلاق النار عشوائياً من مسلسل متخيل في شارع متخيل، يثير الضحك أمام المذن التي هدمها طغاة العالم العربي، والسجون العربية التي فاقت في ظلامها المقابر.

خيال الجيش الإسرائيلي شيق ومُفرع في آن:

شيق : لأنه يحاول أن يظهر وجهاً إنسانياً في خضم هذه الحيلة الوحشية التي صنعتها ممارساته اليومية ، فيلبس قناعاً فوق وجه ملوث بالدم . فبدل فتح الحاسيم أمام الحبالى والمرضى ، وهذا ما يفترضه أي منطق سليم ، يجري تحويل الحواجز الإسرائيلية غرضاً ميدانية للتوليد ا . ومخيف : لأنه يزيل عملياً الفرق بين الولادة والقتل ، وبين الحياة والموت ، فالجندي هو الذي يأخذ الحياة ، وهو الذي يعطيها .

وهنا نعود إلى سؤال الصورة المتخيلة . فصورة جندي يؤخذ امرأة ثم يقتل طفلاً لم تعد ابنة الخيال ، بل صارت ابنة واقع أكثر غرائبية من الخيال ، وهذا يحمل اسماً واحداً هو الطفيان . يعتقد الطاغية أنه صار إليها يحيى ويُميت ، فيسكر بقوته ، ويخترع لها المبررات . وهذا ما آكل إليه جيش الدفاع في الأراضي الفلسطينية المحتلة . جيش يحمل في أيدي ضباطه وجنوده أداتي الحياة والموت . يستولد ويقتل . يتأنس ويتعوى ، يتأله ويتأبلس . وكل ذلك يجري في الحسوم وحوله ، كي يتم قتل ارادة الحياة في شعب يعيش منذ خمسة وثلاثين عاماً تحت الاحتلال .

الضابط أو المستشار أو الموظف ، الذي نبتت هذه الفكرة في رأسه ، وأقنع الحكومة الإسرائيلية بتنفيذها ، يستحق أكثر من رواية . فهو بطل للجنون الذي تفوق على خيال الأدباء ، وجعل الفن يلهث خلف الطاقات الخيالية التي تحفل بها الجريمة .

أين العدالة ؟

بدأت فكرة هذا المقال بقضية العدالة . وكانت نقطة انطلاقها هي مبادلة الباذنجان بالحسوم . خذوا الباذنجان وفككوا الحاسيم وانصرفوا . لكن المعاني التي يخترنها القرار الإسرائيلي بتزويد الحاسيم بأدوات الولادة قادتنا إلى طرح سؤال علاقة الحقيقة بالخيال . وكان من الممكن الانطلاق من هذه الواقعة العينية من أجل كشف اللامعنى الكامن خلف الاستخدام المكثف لكلمة «الارهاب» ، وحول هوس محاربة الارهاب الذي شاع على ألسنة رجال الإدارة العينية التي تحكم الولايات المتحدة ، وكيف قامت اسرائيل بتبني هذه الكلمة من أجل حجب كلمتين هما : الاحتلال وحق المقاومة .

الكلمات الفضفاضة ، مثل كلمة «ارهاب» ، تخفي المعاني المحددة والواضحة . وقد سبق للمحامي شيلي ملاط ، في بيانه المقترح للرد على المتفقين الأميركيين (القي كمحاضرة في معهد الاستشراق الألماني في بيروت ، بتاريخ ١٨ تشرين الثاني ٢٠٠٢) ، أن دعا الى استخدام كلمات أكثر دقة على المستوى القانوني ، من أجل وصف أحداث الحادي عشر من أيلول المأساوية في نيويورك ، معتبراً أن العبارة المناسبة هي : جريمة ضد الإنسانية ، وأن العدالة الدولية تمتلك أدوات قانونية لملاحقة الفاعلين . غير أن استخدام كلمة غامضة قانونياً مثل كلمة «الارهاب» ، يقوم بتغيب العدالة ، محوياً العالم حلبة صراع دموي ، يقرم فيها الطرف الأقوى بالانتقام وفرض شروطه وتحقيق أهدافه ، عبر التلاعب بالكلمات .

وقد سبق للخطاب الإعلامي -السياسي الإسرائيلي- استخدام كلمة مخربين والتخريب من أجل وصف الفدائيين ومناخلي المقاومة الفلسطينية ، وتشويه معاني نضالهم . لكن سرعان ما تبنى هذا الخطاب الكلمة الجديدة ، وجعل منها غطاءً يحجب الاحتلال ، وبذلك يحاول اضاءة فكرة العدالة وطمس معناها .

لعبة استبدال كلمات بكلمات، هي إحدى النقاط الأكثر دلالة في تاريخ الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، وهي لعبة تتمزج فيها صورة القوة بقوة الصورة. وتتخذ اليوم، في ظل القرار الأميريكي بتغيير المعطى السياسي في المنطقة العربية، شكلاً تتسارع فيه مفاعيل قوة الصورة، كان القوة تشكل الصورة وتغرض دلالاتها.

لا يسع الحيل إلا أن يعجب من الكيفية التي يستطيع من خلالها الخطاب السياسي المعاصر قلب الحقائق داخل الواقع الأميركي. فاحداث الحادي عشر من أيلول لا يمكن فهمها عقلياً إلا بوصفها انفجاراً داخل مركب أيديولوجي صنعه التحالف المديد بين المصالح الأميركية والأنظمة الأوليغارشية الأصولية في العالم العربي. وهو تحالف دفعت المجتمعات العربية ثمنه غالباً من حرياتها الفكرية والسياسية، عبر تكبيلها بأنظمة قروصية وعسكرية، كانت تشكل حليفاً له العالم الحره خلال الحرب الباردة، ثم تحولت رأس حربة الصراع ضد الامبراطورية السوفياتية خلال حرب أفغانستان التي استولدت أحمية اسلامية رعتها الولايات المتحدة، قبل أن تنفجر في برجي مركز التجارة العالمي في نيويورك.

سلطات الاحتلال الاسرائيلي أحسنت استغلال لحظة الذهول الأميركية، وأعلنت تمهيبها مع الرغبة الأميركية في الانتقام، وخاضت وتخوض أكبر حروب التزوير في التاريخ المعاصر، حيث قامت بغسل الكلمات بالطريقة نفسها التي تقوم بها المافيات بغسل الأموال، وفرضت على الفلسطينيين الباحثين عن الحرية والعدالة، خوض معركة وهم شبه مجردين من الكلمات. ولعلها إحدى المرات النادرة في تاريخ مقاومات الاحتلال التي يجد فيها الشعب الخاضع للاحتلال نفسه مواجهاً بضرورة الدفاع عن الكلمات. ففي فلسطين اليوم، صارت اللغة مساوية للأرض، وصار شرط الدفاع عن الأرض المهددة، هو الدفاع عن الحق في امتلاك الكلمات.

هذا الصراع على الكلمات، الذي تُستخدم فيه جميع الأسلحة، كان حاضراً دائماً منذ النكبة. لعبة التزوير الإسرائيلي لم تقف عند حد، ولا يبدو في الأفق ما يشير إلى ذلك. حتى كبير المؤرخين الإسرائيليين الجدد بني موريس وجد نفسه خلال الانتفاضة، وقد تنكّر عملياً لإنجازاته العلمية التي كانت فاتحة عمل المؤرخين الإسرائيليين الجدد عائداً إلى بيت الطاعة الإسرائيلي الذي لا يجد بناء الأخلاقية إلا في انكار الحقائق التاريخية، عبر الولوج في جريمة كبرى مستمرة منذ أكثر من نصف قرن.

بين الباذخان والمحسوم، ضاعت فكرة العدالة أو اختفت خلف تراكم من الصور وشظايا الكلمات، ووجدت نفسي ألهمت من أجل جمع ثغف الحكايات، بإحساناً عن طريقة أستعيد فيها حقي في الكلام، وقدرتي على الرؤية.

إلياس خوري

السيرة الذاتية وتعدد الأصوات

١. السرد والزمن والموت :

يتصدى الفيلسوف بول ريكور للبتوية اللازمية في النقد الأدبي، فيؤكد على أولية الزمن الحاسمة، قائلاً إنه يجدر بنا وأن نعتبر السرد حارساً للزمن^(١)، ومعتبراً أن كل سرد يهدف إلى الانفتاح على معنى ما، وذلك بتنسيقه الزمن الماضي وتأسيسه فعلاً في زمن قادم ومجابهته ما هو آخر الزمن، أي الأبد والموت. فأساساً يهدف السرد إلى ترويض مكائد الزمن، مأسوية الزمن العابر. إن هذا المبدأ، البالغ الجلاء في الحكايات التأسيسية كالتوراة والكتب المقدسة التي تتقصى مشكلة الأصول والأخلاق والموت، ينظم بشكل واضح السيرة الذاتية، حيث يستبين الفنان معنى حياته ويؤسس مستقبله ويصارع موته الشخصي. من هذا المنظور يكتسب العمالان اللذان اخترتهما - وهما «ذاكرة للنسيان»^(٢) لخمود درويش و«حريق الأخيلة»^(٣) لإدوار الخراط - قيمة نموذجية لأن معناه منوط بالزمن والموت. فـ «حريق الأخيلة»، الذي يجعل منه الرقم سبعة عالماً شمولياً مثالياً، مسكون بالموت، اليادي في زوال عوالم المؤلف الداخلية والخارجية، حيث يفتنى لهباً لهذا الحريق كل ما يراه المؤلف - بل يحاول أن يراه - وكأنه لا يزال حياً، كما يتسنى له أن يحتفظ بشظايا الماضي حية بحياء متوهجة.

أما «ذاكرة للنسيان» فيهيمن الموت عليها بقدر أكبر، إذ أنها في الموت تجد منبعها: إنها تنبثق من ذلك اليوم العصيب، يوم «هبروشما الفلسطينية»، حيث يبدو الكاتب وكأنه يحيا موته الوشيك. يتركز المؤلف على هذا اليوم ليحيط بموته الرمزي الأول، الخروج من فلسطين، وبجذوره الشفافية الضاربة في التاريخ العربي، وليواجه أيضاً حياته ذاتها وموته كفلسطيني وكمجرد إنسان. لا يكتسب هذا العمل أبعاده الحقيقية إلا في الضوء الباهر الذي يلقيه دنو الموت على الحياة.

لا أسمى، عمداً، في إطار هذه الدراسة، إلى الإحاطة بكافة جوانب هذين العملين الشرية، بل أتقيد، عمداً، بجانبين مهمين يتعلقان بجماليات السرد. فأحاول أولاً أن أتبين، إنطلاقاً من مفهوم تعدد الأصوات، كيف قام الوعي الحاد بالموت بهيكلة العمل من داخله، أو بتعبير آخر: كيف انعكس هذا الوعي في النسيج السردى؟ ثم أتناول الجانب الآخر المتعلق بالسيرة الذاتية.

II. عالم محمود درويش

تعدد الأصوات :

يتجلى عمل محمود درويش، لأول وهلة، وكأنه دراما قديمة حسب مفهوم المسرح الكلاسيكي الفرنسي في القرن السابع عشر، إذ يبدو منصاعاً لقانون الوحدات الثلاث: وحدة المكان ووحدة الزمان ووحدة الحدث. المكان: بيروت الغربية وقد أصبحت كلها مسرحاً، حدوده خطوط الحصار المحكم الذي ضربه الجيش الإسرائيلي. الزمان: يوم من أيام شهر آب (أغسطس) العام ١٩٨٢، تراكمت فيه أجسام الأحداث^(١). الحدث: أعمال الكاتب وأقواله وأفكاره من الساعة الثالثة صباحاً، أي منذ أخرجه من حلمه دوي القصف الإسرائيلي، وحتى الساعة العاشرة مساءً، حيث عاد إلى نومه وحلمه بعد أن أمضى نهاره يجوب المدينة لمقابلة الناس والأماكن.

هنا ينتهي وجه الشبه بالدراما الكلاسيكية، إذ يفترقان في الحبكة التي تتضمن، وفقاً للمعايير الكلاسيكية، بداية وسرورة ونهاية. هذا، إلا إذا اعتبرنا بمثابة حبكة ذلك الخيط الرفيع الذي ينظم السرد وينقل السارد - الشخصية (السارد البطل) من الرهبة أمام الموت إلى نوع من السلام الداخلي الذي يمثل الموت نفسه. بيد أن هذا الاعتبار لا يشكل إلا مقاربة ممكنة، ليست، على كل حال، بالأهم.

أخرى بنا أن نتكلم لا عن حبكة مفردة بل عن مشاكل من حركات، وبالأصح من إشكاليات تنبثق جميعها من لحظة حرجية واحدة، هي لحظة الاقتراب حسياً من الموت. في هذه المواجهة يلتهب كل شيء، ما عدا الجوهرى. فيتكشف في اللحظة الراهنة زمن الراوي بأكمله، بل كافة أزمته، وتعمري كل الأبعاد التي تكونه، من البعد الأكثر حميمية إلى البعد الكوني الأشمل. فتصدق، في عيه، الأصوات المعبرة عن هذه الأبعاد دفعة واحدة متزامنة. فلو استعمل الراوي وسيلة سينمائية لتسنى لنا أن نلتقط جميع هذه الأصوات من أول وهلة. غير أنه يتوسل الكتابة، وهي خطية بالضرورة، ولذا لا تبلغنا هذه الأصوات إلا بالتوالي. بيد أن القارئ يشعر بأن تلك الأصوات كلها تتدافع عجلت لتظهر بصورتها الطباعية. ألهذا يجري السرد بدقة واحدة عفية، بلا انقطاع، بلا عناوين فصول، دون ترك بياض في نهاية الفصل للانتقال إلى الصفحة التالية، ما خلا تنفساً سريعاً يأتي في وقته - وأحياناً اعتباطاً - يشير إليه مربع أسود من آن لآخر؟

مع ذلك، ثمة موضوعات ذات حضور مهيمن ترمز إلى تضافر هذه الأصوات - أو تعدديتها، حسب الاصطلاح^(٢) - ألا وهي موضوعة البحر، أو الماء / الأنواء بشكل عام. ففي هذا النهار النشوري، يشكل الماء الحيز الوحيد حيث تدور الأحداث وتحرك الكائنات والأشياء. الماء يقغم البشر والجماد، يملأ الهواء واليابسة والبحر، بحيث أنه يحو الحدود بين هذه العناصر. فيغدو كل شيء مائياً: القنابل والصخور والقطط والحبيبة. وقد تنعكس الأمور فيتجلى الماء بصورة الجماد أو الهواء: «السماء تنخفض كأنها سقف إسمنتي يقع. البحر يتحول إلى يابسة ويقرب»^(٣). الماء يملأ الفضاء وكل ما يتحرك فيه، بل أكثر من ذلك: إنه يضبط الزمن ويهيمن عليه، إذ أن الزمان نفسه يصبح مكاناً. فالؤلؤ يضيّف، بمثابة عنوان فرعي، الإشارة التالية: «الزمان: بيروت. المكان: يوم من أيام آب ١٩٨٢». يتجمد الزمن بصورة مكان ويغيب المكان على صورة ماء. فيصبح الماء لا رجعاً أمومياً فحسب بل سدياً نشورياً (قيامياً) يشير إلى نهاية

عالم وولادة عالم آخر، ويحيل إلى ذلك السديم البدئي الذي يقال إنه أشرف على خلق الكون في بداية الأزمنة، سديم يتضمن، بالقرّة، كل ما سيزغ إلى الوجود من كائنات وأشياء على نحو يكاد يكون تزامنياً. إنه حيز الأصول الأسطوري. فهل هنا يكمن السبب في أن الراوي يشعر بأنه فرد وحيد، في ذلك الصباح، شأن آدم في فجر الخليقة حين لم تكن المخلوقات قد تسمت بأسمائها^(٧)؟ «خرجت للتو فلم أعرف أين أنا. لم أعرف من أنا. لم أعرف ما اسمي ولا اسم هذا المكان. لم أعرف أن في وسعي أن أمشّق ضلعاً من ضلوعي لأجد فيه حوراً لهذا السكون المطلق. ما اسمي؟ من سماني؟ من سيميني .. آدم ...»^(٨). والنصان التراثيان اللذان يخطران ببالي حينئذ ويدرجهما في مرده، يهزان تلك الفكرة. فهما يتحدثان عن الماء والخلق. يشهد نص ابن سيدة^(٩)، على حضور الماء بشكل طاغ في المعجم التراثي العربي. أما النص الثاني فيتناول بنفس النفحة الماء وخلق العالم^(١٠). وثمة أمر ذو دلالة: الماء والخلق يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالقلم، وهو أيضاً أداة خلق، بها يأتي إلى حيز الوجود عالم الراوي. يتم ذلك آن يدخل مصير الشعب الفلسطيني في لحظة الحرجة، في حالة مجاض.

تصنيف الأصوات:

عديدة هي الأصوات الملعنة في هذا العمل، وهي تحيل إلى عوالم فكرية وشعورية شديدة التباين. لكنها تتمايز أيضاً في كل عالم من هذه العوالم لتخلق كوكبة أخرى من الأصوات. وهكذا لا تترسخ تعددية الأصوات في فئات مختلفة فحسب، بل داخل كل فئة أيضاً. وساقصر الحديث على ست فئات هي الأهم.

١ - فئة الـ «أنا» الساردة التي تشمل الصوت الراوي للأمر الأساسية المباشرة (جو المقهى، المرأة، الأصدقاء، الخوف ...)، صوت الذاكرة (النزوح الأول العام ١٩٤٨ الذي عرف الراوي بلبان لأول مرة، فترات السجن، الإقامة الجبرية، الحب الإشكالي المتبادل مع إسرائيليات، الخروج النهائي من البلاد ...)، صوت المناضل، صوت الشاعر ..

٢ - فئة بيروت، وتنقسم إلى مدن عديدة: بيروت الجبابة المتمثلة بأصوات الكتائبين، بيروت - الشعب المتمثلة بأصوات الشارع في المنطقة الغربية، بيروت المثالية التي تحلم بإقامتها مستقبلاً أصوات المناضلين من فلسطينيين وعرب ومعددي الجنسيات، بيروت المتراجمة عن جاراتها المتمثلة بأصوات المناضلين الذي هجروا النضال ...

٣ - فئة فلسطين، وتشمل: فلسطين - الذاكرة الكلية الحضور، فلسطين المناضلة (مناضليها المثاليين الشجعان، وزعمائها الفذين والكثيري الهفوات في آن، ومسؤوليها الماهرين في الحسابات والفش)، فلسطين التي لا تجد موقعها من لبنان، فلسطين التي تحلم بإقامتها، فلسطين التي تبدو وكأنها خسفت إلى غير رجعة.

٤ - فئة العالم العربي، وتشمل الحكام الذين، شأن الكواصر، ينتظرون بلذّة بالغة لحظة موت الضحية، الجماهير العاجزة التي صرفها القمع إلى اهتمامات يسيرة ككرة القدم والفديو، تراثاً مزرياً ورأعاً في آن ...

٥ - فئة الصهيونية وتشمل: الفكر العتيق المتحجر الذي ينفي كل ما هو آخر (بقيين، يهوه الأمر بإبادة أهل أريحا عن بكرة أبيهم، الإذاعة الرسمية...)، الوعي القلق الشجاع (مناضلو حركة السلام الآن، أوري أفنيري)، الوعي المتدنيق بالذات.

٦ - فئة العالم الخارجي، وتشمل: العقل السياسي الصلف الميكانيكي الذي تعبر عنه مختلف الحكومات ولا سيما الحكومة الأميركية، الوعي الشقي عند المتعجلين إلى إنهاء هذا المشهد المزعج بأي ثمن كان... من المهم يمكن ألا نختزل هذه الأصوات المتعددة إلى تصرفات ومواقف فكرية، أو إلى حالات ذهنية يسردها الراوي ويعبر عنها بشكل مسرحي. إنها كلمات تعكس عوالم مرتبطة بشخصيات وجماعات، فهي أصوات بكل معنى الكلمة. ومع أنها لا تبلغ جميعها الدرجة نفسها من الاكتمال، فإنها تبقى مع ذلك أصواتاً حقيقية يثيرها إحداق الموت-الفردى، أو تحيل إلى موت جماعي محتمل ومغشى. أو بتعبير آخر، إن هذا العمل - حسب تعبير باختين متحدتاً عن دوستوفسكي - لا يبنني وفق وحدة وعي مفرد امتص ما عداه من أنواع الوعي وكأنها مجرد موضوعات، بل كوحدة مكونة من تفاعلات بين عدة أنواع من الوعي لم يتحول أي منها موضوعاً بالنسبة للآخر^(١١).

إن كان صوت أنا الراوي يتميز بسهولة عن الأصوات الأخرى بفضل نبرته الغنائية وبسبب من المكانة التي يحتلها الخطاب الإنشائي، إلا أن الأصوات الأخرى تظل مستقلة بذاتها. آية هذه الاستقلالية تمايز الأساليب الخطابية والأنجاس الأدبية المستعملة. عند دوستوفسكي، المعلم البارغ في تعدد الأصوات وفق باختين، يقوم هذا التعدد أساساً على استخدام الخطاب المنقول بأسلوب مباشر (الحوار) وأحياناً على استخدام المذكرات (على سبيل المثال: حياة الناسك زوسما من خلال يوميات اليوشا، في رواية الإخوة كارامازوف). أما درويش فيستعمل إلى جانب هذه الأساليب أساليب أخرى عديدة. إذ نجد إلى جانب الخطاب المنقول بأسلوب مباشر، أو غير مباشر، وإلى جانب الخطاب المستقل أو الموتولوج الداخلي، السرد والحلم والورتريه والقصيدة والمقال الصحافي، وكذلك التناص عبر استشهادات مقتبسة من الكتاب المقدس (بعهديه القديم والجديد) ومن تفسير القرآن (نص ابن الأثير) ومن المؤرخين العرب والأجانب، ومن المذكرات (نص أسامة بن منقذ) ومن المعجمين (ابن سيده) ومن الأدب العالمي (سرفانتيس) ومن أعمال الشاعر نفسه. ولا ننسى شكلاً من التناص أكثر رهافة مما ذكرنا، ألا وهو معارضة الكلاسيكيين من عرب وغيرهم. فهكذا يترأى من خلال بورتريه «الكعب العالي» (ص ١٦٠) نص الجاحظ الشهير، «العصا»، ومن خلال الحلم الذي يظهر فيه عز الدين قلق (ص ١٩٨) يترأى نص المعري الشهير «رسالة الغفران»، ومن خلال وصف مفعول القنابل الانشطارية التي ألقتها الجيش الإسرائيلي (ص ٩٨) يترأى النص الإنجليزي الذي يعلن عن عودة ابن الإنسان وبعض فقرات من سفر «رؤيا يوحنا».

هذه الأساليب المتنوعة تمنح الأصوات استقلالية حقيقية، يفاوت حجمها من حالة لأخرى. وأغلب الظن أن ذلك ما يضفي طابعاً دائماً على مأساوية المصير الفلسطيني المحاصر في عصار الأصوات المتنافرة، حيث لا يبين أي مخرج مضمون العواقب، كما لا ينتهي أي مخرج، بما فيه الانقراض التام في طيات التاريخ. ينعكس هذا الموقف في عنوان الكتاب نفسه، إذ يحار المرء إلى أي صوت ينسبه: إلى صوت

الراوي؟ في هذه الحالة - كما يلاحظ صاحب الترجمة الإنكليزية في مقدمته - يهدف العمل إلى تثبيت الأحداث المأساوية التي عاها المؤلف، كي يتمكن من التحرر منها عن طريق النسيان وقد يهدف أيضاً إلى تثبيت ذاكرة جمعية، حكم عليها الكثيرون بالنسيان، للحيلولة دون امحائها. أم يكون الصوت صدى لصوت آخر، هو صوت الصهيونية والعالم الخارجي، وكلاهما لا يتوقعان مستقبلاً آخر سوى اختفاء فلسطين، التي لا تزال تربكهم؟ يترك المؤلف السؤال معلقاً ولا ينفي أي أفق محتمل. هذا هو تحديد معنى المأساوية النابعة من هذه الأصوات المختلفة التي يعج بها النص.

تعدد الأصوات والكرنفال:

إن هذا الوضع الأقصى المتفجر المقترح على كافة الاحتمالات استدعى إذن تعددية في الأصوات متفجرة هي أيضاً، ليس فقط عددياً وإنما أيضاً في نوعية الأساليب وفي الأجناس الأدبية المستعملة. لكن هذه الكثرة في الأشكال الأدبية أبعد ما تكون عن تحويل العمل إلى لوحة كولاج (قص ولصق)، بل تعزز تعددية صوتية عضوية، يدعها أسلوبان آخران مرتبطان بالأدب الكرنفالي - وهو الأدب المتميز أصلاً بتعدد الأصوات، على رأي باختين - يعتمدان على حيز الأغورا (Agora) والثنائية^(١١).

يحيل حيز الأغورا إلى الأدب اليوناني الذي خلف عصر الملحمة، والذي كان يدور عادة في مكان عام يسميه اليونان الأغورا (ما يقابل السوق / الميدان)، وهو حيز جماعي مفتوح، يعبر الفرد فيه عن أكثر أحاسيسه حميمة على مرأى وسميع من الجميع، إذ لم يكن ثمة حاجز بين الفرد والجماعة ولا بين الفرد والطبيعة، بل كان يقوم بين الطرفين تلازم تام. في عمل درويش، يتخذ الحيز شكلين متمايزين. فإلى جانب الحيز الأسطوري الذي تكلمنا عنه آنفاً والمربط أساساً، على الأرجح، بصوت الأنا الساردة، يرسم حيز آخر يتكشف عن روح الأغورا - وأقول روحاً الأغورا لا إيديولوجيتها. فالأحداث كلها تقريباً، تدور في أماكن عامة كالساحات والشوارع والمقاهي ودهات الفنادق الكبرى وأقبة المباني العامة... وكأنها تخلق بين مختلف الشخصيات تلازماً تاماً، لا على الصعيد الإيديولوجي وتحليل الموقف السياسي، بل على صعيد الشغل الشاغل والسياق النفسي الناشئ عن الاجتياح، كما هي الحال في جو الكرنفال الاغريقي، ولكن بالحفاظ على استقلالية الأصوات.

وكما في الكرنفال، نجد الثنائية واختلاط النبرات. ففي خضم هذه المأساة التي تتحكم بمصير السارد ومصير الأفراد الآخرين ومصير شعب بكامله، لا بل بمصير الحلم العربي بالتحديث، ينبثق من كل صوب التافه والفكاهة والسخرية. فالتافه يبلغ ذروته في الكلام الشديد الإطناب عن إعداد القهوة، الذي يملأ الصفحات الأولى من النص. لا غرو أن السارد، حين يطيل الحديث عن فن إعداد القهوة وعن نفسية من بعدها وعن دوره في حياته الشخصية، فإنه يهدف أولاً إلى تبليغ المعتدي المقتدر رسالة تحد. غير أن هذه الرسالة تتجلى بالتحديد في الأهمية المعطاة للتافه. نجد هذا التافه أيضاً في النشيد الذي يتغنى بالكعب العالي والمقحم في غير موقعه. أما الفكاهة، فيبدو في جلسات النعيمة واختلاق الإشاعات، وفي وقائع عيد ميلاد الراوي الأربعين التي تشبه إلى حد ما طقس أضحية قديم (تقديم القرابين البشرية). أما السخرية فيملأ أرجاء النص: الحلي الذي يفرغ من سكانه خوفاً من طرد ملفوم داخل سيارة وإذا باللغم فأر يقرض الحديد الصدى، المسؤولون في منظمات فلسطينية الذين يحصون عدد شهدائهم ويبالغون في العدد لرفع

شأن منظماتهم تجاه المنظمات الأخرى، الفتاة البورجوازية الكتائبية التي تسقط خيالات حبها لفرنسا على جندي اسرايلي، شلومو، يتضح أنه يمتدح الأصل لا يفقه كلمة فرنسية واحدة ويبول كما يحلو له عند كل منعطف. كلها أساليب تنتمي إلى الكرنفال وتخلق إطاراً مثالياً لتعدد الأصوات، إذ أن شبح الموت يفجر المأساوية والكرنفالية.

السيرة الذاتية وتعدد الأصوات :

هذا إذا عمل شديد الغنى بتعدد الأصوات، يوظف عدداً من الأساليب الإنشائية والأجناس الأدبية. فما هو موقعه من السيرة الذاتية، التي يفترض أنها تتجسد، بالتراث الغربي، في سرد يسوده الراوي - المؤلف ؟ لكن قبل أن نجيب عن هذا السؤال الجوهرى، علينا أن نستوضح جانباً آخر ذا طابع تاريخي. فالتنقد الخارجى يبرز بعض الخلل فى النص: الأحداث المروية لم تتم، تاريخياً، فى نفس اليوم (فمثلاً لم يتم تدمير عدة مبانٍ بالقنابل الانشطارية فى نفس اليوم الذى استقبل فيه ياسر عرفات أورى أفنيرى فى قبوه). والواقع أن السرد يكشف فى يوم واحد مجمل ما وقع من أحداث فى عدة أيام متقاربة. غير أن التنويه بذلك لا يؤدي إلى نتائج حاسمة، إذ من الممكن، مثلاً، عزو ذلك إلى وهن أصاب ذاكرة الراوي، واعتبار أن الأمانة التاريخية، لو اعتمدت، لما انتقصت شيئاً من بنية النص ونبرته. ولذا فلإننا نعتمد فرضية منهجية تتجاوز هذا الخلل، الذي لا يلاحظه إلا المؤرخ، لننظر فى النقاط الأساسية عن كتب، فقد يعدل ذلك من مقارنتنا لجس السيرة الذاتية كما يبدو فى طرح فيليب لوجون فى كتابه «ميثاق السيرة الذاتية»^(١٧)، الذي يعتبر، حتى اليوم، الدراسة الأشمل والأمن فى هذا الميدان.

يميز لوجون، فى تحديد، هذا الجنس الأدبي، مستويين اثنين، أعرفهما بالمستوى المعنوي والمستوى الشكلي. يعتبر المستوى الأول أن مفهوم العقد الذي يعقده الكاتب مع القارئ هو أساسي. فوحده هذا العقد، المتمثل فى أغلب الأحيان بكلمة وسيرة ذاتية المدرجة على الصفحة الأولى، يضيف على العمل حكمه القانوني الذي يميزه عن النص التخيلي الذي قد يحقق كافة مقتضيات المستوى الشكلي للسيرة الذاتية دون أن يدخل فى خاتمتها. فإن لم يظهر هناك عقد صريح أو لم يكن هناك عقد على الإطلاق، وجب البحث عن توقيع بالاسم الشخصي، وينبغي أن يتطابق إذاك اسم الراوي - الشخصية مع اسم المؤلف المدون فى الصفحة الأولى. فى العمل الذي نعرض له، حيث لا يقترح المؤلف أي عقد، نجد أن توقيع المؤلف واضح للعيان، إذ يشهد الراوي - الشخصية بمقالات وقصائد ينسبها إلى نفسه مع أنها مقتبسة من دواوين منشورة باسم محمود درويش^(١٨)، ومعترف له بها. كما أننا نلقى الراوي، أقله مرة، يسمى باسمه الشخصي، محمود، فى سياق لا يدع أي شك فى اسمه الكامل^(١٩). من الواضح إذن أن العقد المعنوي ملتزم به التزاماً كاملاً.

أما المستوى الشكلي فيشير مشاكل حقيقية. فننظر فى تحديد لوجون للسيرة الذاتية: «إنها سرد يستعيد ما مضى، نثري، يدونه شخص واقعي عن وجوده الخاص، مركزاً على حياته الفردية، لا سيما على تاريخ شخصيته». ثم يفصل القول فيضيف: «يعتمد التحديد على عناصر تتعلق بأربع مقولات مختلفة:

١ - شكل الكلام:

أ. سرد

ب. نثري

٢ - الموضوع المعالج: حياة فرد، تاريخ شخصية.

٣ - وضع المؤلف: تمهي المؤلف (على أن يحيل اسمه إلى شخص حقيقي) والراوي.

٤ - موقف الراوي:

أ. تمهي الراوي والشخصية الرئيسية.

ب. منظور النص استعادي^(١٦).

تنطبق العناصر المذكورة على عمل درويش تماماً، مع تحفظ واحد، يكمن في أنه لا يوجد تطابق كامل بينه وبين هذا التحديد. يبقى بينهما ما يشبه فجوة يتعذر ردمها. وهذه الفجوة بالذات هي موضوع تساؤلنا، إذ أنها تتصل أساساً بنقطتين أساسيتين: شكل الكلام، ثم هوية الراوي والشخصية الرئيسية. فلو كانت مخالفة هذا العمل للتحديد المعطى، حول هاتين النقطتين، مخالفة تامة، لأنزل هذا العمل، وفق معايير لوجون، في خانة السيرة الذاتية الشعرية أو البورتريه أو السيرة (البيوغرافيا)، غير أن هذه المخالفة نسبية في ما يخص النقطة الثانية وملتبسة في الأولى.

إن هذه المخالفة نسبية إلى حد كبير في ما يتعلق بتمهي الراوي والشخصية الرئيسية. صحيح أن الأحداث التي تكون الإطار للحدث السردى لا تتحكم فيها على الإطلاق إرادة الراوي، إذ أنها متروكة مباشرة بقرارات المسؤولين الأسرائيليين والفلسطينيين، وبشكل غير مباشر بالعبة الإقليمية والدولية. فليس للشخصية الساردة أي تحكم فعلي في مجرى الأمور كما هي. غير أنها لا تستسلم لهذه الأحداث بسلبية. بل إنها تنشط، وبشكل مكثف، على المستويين النفسي والرمزي، لتفرض ذاكرة وتفتح آفاقاً وتبدل موقع الإشكالية بحيث تؤمن لنفسها دوراً ومكانة في هذا الخاضع عن عالم مرتقب، مع ما فيه من رهبة. ولكن لا يبدو أن الإشكال يكمن في هذه النقطة. بل في الطريقة التي يتصور فيها الراوي مكانه الشخصي. إذ أنه لا يتصوره على أنه فردي محض، بل يربط البعد الفردي بالبعد الجماعي ربطاً محكماً. فهو ليس فقط ذلك الفرد الموهوس بذاتيته الفردية - مع أن هذا الجانب جلي في سرد ما مضى من حياته وفي القلق الذي يعتصره في اللحظة الراهنة - إنه مسكون أيضاً بمصير شعب بل ومصير أمة. الواقع أن ما يشير الإشكال ويربك معيار السيرة الذاتية العادي يكمن في العلاقة فرد / جماعة. يتجاوز هذا الأمر الميدان الأدبي ويضعنا تجاه مشكلة انثروبولوجية خطيرة: هل الإنسان هو بالآخرى فردية متميزة أم فردية تعانق الجماعي، لا سيما في اللحظات الحاسمة في تاريخ الشعوب؟ في صياغته للمعايير المؤسسة للسيرة الذاتية على نحو ملزم، يعتمد لوجون على ما أنتجه الغرب منذ قرنين، أي منذ أن اعتمدت الحضارة الغربية الفرد، الفاعل الفردي، محرراً للتاريخ. فهل ينبغي، إنطلاقاً من هذا، تجاهل صيغ أخرى من الحضارة، وتترك الأمور بشكل مختلف، خاصة في اللحظات الحرجة من وجودها، وعلى الأخص عندما تجد نفسها مهددة بشكل من أشكال هذه الحضارة الغربية إياها؟ إن الرد على هذا السؤال بالإيجاب يؤدي إلى اعتماد التحديد الغربي للإنسان بشكل مطلق، وإلى اختزال عبقرية درويش التي يشكل البعد الفلسطيني فيها جانباً

أساسياً، وإلى بحر أدب السيرة الذاتية بترأ خطيراً. لا أجيب على هذا السؤال الخطير، بل أكتفي الآن بطرحه.

أما الخروج الثاني عن المؤلف فيتعلق بشكل الكلام. فبدل السرد الثري الخالص، نجد هنا خليطاً من الأجناس، يسيطر عليها السرد في الغصلة، حتى وإن استعار من الشعر بعض رجعاته. فهذه الأجناس التي فصلناها أعلاه لا تشكل كيانات مستقلة تشبه قطع كولاج، بل تندمج في السرد لتمدحه أبعاداً أخرى ولتضفي عليه سمة جماعية متشظية يفرضها الدنو الحسي من الموت. وذلك أيضاً لا يتفق والمعايير التي يستخلصها لوجرون، غير أنه لا يسخ مشرع السيرة الذاتية، بل على العكس. أيجوز لنا، والحالة هذه، أن نجعد شكل السيرة الذاتية في قالب محدد، فيما نحن نطالب الجنس الروائي، وإليه تمت السيرة الذاتية بنسب، بإمكانية ألا يثبت ويستقر في شكل محدد؟ هنا أيضاً أكتفي بطرح السؤال.

ختاماً موقفاً لهذه المشكلة، أشير إلى أن التناقض بين العمل المدروس والسيرة الذاتية، ضمن الفرضية المنهجية المطروحة آنفاً، يكمن بالتحديد في تعدد الأصوات. ذلك أن العنصرين اللذين يخرقان نظام السيرة الذاتية - وهما الشكل الأدبي وقماهي الراوي مع الشخصية الرئيسية - يشكلان العنصرين الأساسيين في تعدد الأصوات. فهل السيرة الذاتية وتعدد الأصوات ينقض كل منهما الآخر؟

III. عالم إدوار الخراط

إن عمل إدوار الخراط المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالموت وتعدد الأصوات يطرح مشكلة السيرة الذاتية من وجهة نظر مخالفة لوجهة نظر محمود درويش، لكنها لا تقل عنها أهمية.

مصارعة الموت:

إن الموت طاغي الحضور في هذا العمل وإن كان أقل مشهدية مما هو عليه عند درويش. ففي كل فصل تصادف جدة على الأقل: صديق يتوفي في سن مبكرة (كامل الصاوي، الفصل الأول)، صداقة تقضي نحيبها لأسباب تافهة (وفيق راقم، الفصل ١)، غياب وجه أثر في طفولة الراوي تأثيراً بالغاً (يتي سالم، ناظر المدرسة، الفصل ٥)، تلاشي إحساس كان قوياً في الماضي، أو حيز مدينة أو ريف انطورياً إلى الأبد^(١٧). ويقوم مشروع العمل بأكمله على إقصاء شر هذا الموت أو تدجينه، على الأقل. فحيث تقوم مجموعة من النصوص، التي تحمل نفحة السيرة الذاتية، برصد تلاشي الماضي رصداً موضوعياً إلى حد ما وتسمى إلى استخلاص العبر للأجيال المقبلة، أو إلى تدوين تاريخ ما، يكرس الخراط جهده - بعيداً عن كل إدعاء علمي أو أيديولوجي - للحفاظ على هذه الشعلة التي ألهمت حياته، لا سيما في سني الطفولة والشباب. ويعرض له أن يعترف بمشروعه صراحة، بالتأكيد على ديمومة هذا الماضي: ولم يكن هذا الماضي جميلاً. بل هو جميل الآن، ما زال وسيظل. إنه مائل، لم ينقص [...] كم من مرة خرجت لكم قائلاً: يا ناس، هذا كله ليس الماضي، بل الآن. لكنكم أسرى التواريخ^(١٨). وفي سبيل هذا الغرض يستعمل حيلاً وأساليب متعددة. أولى هذه الحيل لعبة الرياضيات. فها عدد الفصول المعبر عن الكمال - وهو الرقم ٧ - يحيل إلى عالم مثالي، أي إلى عالم لا ينال منه الزمن العابر. أما القياس الذي يقيس به عدد صفحات كل فصل، بحيث

تبلغ حوالي الثلاثين في كل مرة، فيستحضر كمال النظام والعقلانية الذي تحكم قديماً في العمارة والنحت عند الإغريق فحماهما من شر فتك الإله كرونوس (وكذلك فعل الفراعنة). إنها بنية رياضية، واعية وإزادية بجلاء، تضمن اللازمية. وذلك مما يتيح للراوي أن يزرع الستين والعقود، ذهاباً وإياباً، دون مجازفة وكأنه في عالم مكتمل مغلق.

وثمة حيلة أخرى: استعمال التمازي (من: مرآة) الخادع للبصر. وتتخذ هذه الحيلة عدة أشكال أخص منها إثنين بالذکر. أولهما ذلك التساؤل البريء الساذج الذي كثيراً ما يتكرر بعد استدعاء الذكريات: ألا أمارس التوهم في نقلي لهذا الحدث^(١١)؟ ثم تلك الصورة الرائعة التي يتبدى فيها الراوي على شكل جمعة عجوز تخلق فوق المياه وتتمازى فيها وترى في أعماقها هيكلها العظمي العتيق^(١٢). أوه ميت في هذه البيئة المائية التي تحافظ عليه حتى بعد الموت؟ أوه حي، وإن تشجع كمي، في ذلك العنصر الهوائي؟ المهم هو الحفاظ على الحياة، وإن عن طريق توهمها.

حيلة أخرى: التوهج الشعري. توهج يصرح به العنوان نفسه، «حريق»، ويستمر طوال النص بفضل كتابة مترتبة، متحفزة على الدوام، ذات غنائية حادة وإن تهاضت الرومانسية. شعرية تعزّزها رمزية بلغت كمالها من خلال أعماله السابقة، تشمل آلهة المصريين والجمعة ورامة^(١٣) دائماً وأبداً. ودون أن أتوقف عند التحليل النفسي للعناصر الأولية، على طريقة باشلار، يلفت انتباهي وجود متزامن ومتواتر لعنصرين نقيضين، هما النار والماء. إن تزاوج النقيضين يحافظ على الحياة حتى في الموت. ألا يبدو هذان العنصران في نظرة الراوي كما في نظرة الآخر إليه، ذلك الآخر الحاضر بشكل واضح في النص؟

التحكم بالتعددية الصوتية:

بالرغم من أن التعددية الصوتية أقل منها صراحة هنا منها عند درويش، إلا أنها تبقى عنصراً محوّر هذا النص في صراعه ضد الموت. أكثر الأصوات وضوحاً في الأصوات التراسلية وأصوات الأنا الإنشائية التي تقابل الأنا الحبرية. المجموعة الأولى واضحة بنية، إنها ترتبط بمختلف الرسائل، حقيقية كانت أو متخيلة، التي تعبر عن رؤى، أو أقله مواقف، متباينة. إلا أننا نلقت الانتباه إلى هذه الازدواجية المرتبطة بصوت وفيق، والتي تحيل أيضاً إلى لعبة التمازي المشار إليها سابقاً. وفيق هذا صديق يرأس الراوي الذي تشير القرائن إلى أنه المؤلف - الراوي، ومن هذه القرائن: أشخاص بعينهم (سامي، جمال شحيد...) أو تفاصيل معروفة في حياته، أو أعماله الأدبية المنشورة. بيد أن هناك شكاً يحوم حول هوية ذلك الذي يرأس وفيق راقم، المرسومة ملاحه بوضوح في الفصل الأول. إلا أن وفيق هذا يزود فجأة ويبدو وكأنه يتماهى مع الراوي نفسه. فوفيق، والحالة هذه، هو نفسه وهو آخر، وذلك الآخر قد يحيل إلى أكثر من شخص، فيما وفيق نفسه قد يحيل إلى الراوي السارد قصته أو إلى شخصية الراوي (التاريخية) المسرود عنها. أهي الدائرة تكتمل وتغلق أم هي لعبة التمازي التي تمتد إلى ما لا نهاية؟ يصرح النص بهذه اللعبة أحياناً حين يتساءل الراوي حول هذه الرسائل: «أكتبها، أو تكتب لي؟» (حريق، ص ١٦٥).

أما المجموعة الثانية من الأصوات الصريحة، فتتبدى على المستوى الطباعي (بين البطن السميك والرفيع) مما يقيم تقابلاً بين أنا الراوي - المؤلف وأنا الراوي - الشخصية المتكلم عنها، أو بين الراوي الذي يسرد

والراوي الذي يعلق على السرد. وهكذا يظهر ازدواج صوتي آخر على المستوى الإنشائي. تتجسد هذه الأصوات، كما عند درويش، في أساليب وأجناس أدبية متنوعة: السرد، الخطاب، الرسالة، اليوميات الحميمة، التناص... وإن طغى عليها صوت الأنا الراوي المتأجج. إلا أنها تعبت لمقاومة الموت، بينما يكمن فيها نفسها، عند درويش، خطر الموت هذا.

السيرة الذاتية وعبر النوعية

بالرغم من وجود عناصر سيرة ذاتية واضحة، فإن الخراط يقترح على القارئ عقداً روالياً صريحاً يفصح عنه في الصفحة الأولى ثم يؤكد الراوي في متن النص: «ولست هذه سيرة ذاتية، بمعنى ما، وإنما أريد أن تكون رواية، يعني» (حريق، ص ٢٦). فممن أن صاغ فريدريش فون شليفيل، الممثل العلم لمدرسة «فيينا الرومانسية، مبداء الشهير - «إن الرواية لا تزال في صيرورة، وجوها الحميم يقضي ألا تكون إلا في صيرورة لا نهاية لها، دون أن تتكون أبداً»^(١) - لم يعد أحد يتعني وضع قانون للرواية. فالخراط إذن مطلق اليدين في ارتياد أشكال روائية جديدة، وهو لا يحرم نفسه من ذلك، منذ ما يقارب ثلاثين سنة. ولكن من حقنا أن نتساءل عن خلفية رؤيته أو، في ما يتعلق بهذا العمل، عن الإيهام الروائي المتعمد.

إن قارنا هذا النص بالتعريف الشكلي الذي يقدمه لوجون للسيرة الذاتية، لاحظنا أن فيه عنصرين شاذين. فمن جهة، هناك الطابع التخيلي في بعض الرسائل - خاصة تلك التي يوجهها فيلق الراوي الإنشائي إلى صنوه، الراوي أخبر عنه. فهذه الرسائل أكثر واقعية من الرسائل الحقيقية، ويمكن أن تندرج في إطار سيرة ذاتية حقيقية. ولكن هناك، من جهة أخرى، ذلك الخطاب الإنشائي، الذي يقابل السرد، ويشغل حيزاً من النص مهما نسبياً. يمثل هذا العنصر دوراً أساسياً في تشكيل العمل، وهو الذي يبرر كون العقد المعنوي المقترح على القارئ مختلفاً بشكل واضح عن عقد السيرة الذاتية. ولكن لماذا حرص إدوار الخراط على أن يضيف هذا التصريح المباشر (بأسلوب إنشائي) حول العقد، إلى نص يقوم بذاته دون تعليق؟ ولماذا فرض العقد الروائي، في حين كان باستطاعته أن يتركه مبهم المعالم، أو أن يقترح عقداً أقل تحديداً، كأن يضع مثلاً: نص، محاولة...؟

على هذه التساؤلات، اقترح إجابتين متفاوتتان في القيمة. الأولى أقل أهمية وترتبط بميدان علم النفس. فقد يكون الخراط، مزاجاً وثقافة، من الحياء بحيث أنه يحجم عن أن يتدخل من تاريخه الحميم الخاص موضوعاً محورياً لنصه. ولذلك يلجأ إلى حيلة تخوله أن يكشف من حياته ما حلا له، دون أن يعطي الانطباع أنه يتعري للقارئ. فالقضية هنا لا تتعلق بالعلاقة فرد / جماعة (كما عند درويش) بل بالعلاقة جوانية / برانية.

أما الإجابة الثانية، وهي الأهم، فذات طابع أدبي. إذ أنها تكشف اللثام عن موقف أساسي لديه، نستطيع لملسه في القسم الأكبر من أعماله الأدبية. فمنذ «رواية والتنين» الصادر العام ١٩٧٩، بدأ الخراط يخلط الأوراق، فترك ناشره يقترح على القارئ عقداً روالياً لعمل كان هو يعتبره مجموعة قصصية. وليس بالامكان قبول العذر الذي تلجأ به آنذاك لتبرير هذا التناقض قائلاً إن ما حدث هو سوء تفاهم بينه وبين الناشر، فلو

كان الأمر كذلك فعلاً، لما أعاد الكرة.

الواقع أن الخراط يهجن بكثابة مختلفة عن الشائع، ومنشغل بما يسميه هو نفسه الكثابة عبر النوعية^(٣٧). وللتبسيط، لنقل إنها الكثابة التقيض لكثابة محفوظ. ليس بمعنى أنه يحاول التصدي لذلك الفنان الكبير، وبعد أن بسط ظله، بل إنه لا يعدو أن يؤكد على عالمه الخاص، الذي بدأت ترسم ملامحه، على كل حال، في مجموعاته القصصية الأولى التي صدرت قبل أن يصبح محفوظ ما هو عليه، بسنين طويلة. كان هاجسه أن يتجاوز الكثابة الواقعية التي كانت تغطي على الرواية العربية، لبحث عن شكل يعبر عن تعقيد عالم متشظ وعن الذاتية الخلاقة. وهذا، على الأرجح، ما دفعه مبكراً إلى المزج بين الأجناس الأدبية، وهو مزج شمل في حينه الواقعية والفانتازيا والرمزية والفسانية، باعتماد لغة تخالفاً كلاسيكية بينما هي تعج بتركيب نحوية تخالف القوانين. وقد قاده هذا المنطق فيما بعد إلى المزج بين السرد وقصيدة الشعر، ما أدى به مثلاً إلى انشاء أشكال من الزمنية السردية، لم يربو بها جبرار جينيت، وهو انرجع المأذون في هذه القضية^(٣٨). وهذا الهاجس نفسه هو الذي حدا به في الفترة نفسها إلى الإشادة بالقصة الشعرية عند منتصر القفاش وبكثابة بدر الديب. والأغلب أن في رغبته بكسر الأجناس الكلاسيكية وبخلق هذا النوع العابر للأجناس ما يفسر إلى درجة كبيرة طابع العمل الذي نحله. مربوط الفرس هنا أيضاً هو التجديد وإبداع سيرة ذاتية مغايرة، ألم تكن رواية مغايرة؟

انطلاقاً من عمل محمود درويش الذي تعتمل فيه التعددية الصوتية، طرحنا تساؤلين، الأول يتعلّق بمضمون لا يخلو من مسحة انثربولوجية: هل العلاقة بين الفردي والجماعي، وهي علاقة يستحيل أن تتشابه في مختلف الثقافات وغير كافة العصور، قد اتخذت شكلاً ثابتاً على نحو نهائي انطلاقاً من الحدائث الأدبية الأوروبية؟ أما الثاني فمرتبط بالتقنية الشكلية: هل السرد القصصي هو الجنس الوحيد الملائم للسيرة الذاتية؟ ثم ترافد التساؤلان في طرح قضية أشمل حول التناظر بين تعدد الأصوات والسيرة الذاتية. وأما انطلاقاً من عمل إدوار الخراط، فقد انعقدت الإشكالية حول رفض السيرة الذاتية وبشكل أعم رفض كل جنس أدبي يقن. ولكن ما يتضح في كلا الحالتين، وبغض النظر عن القيمة الأدبية للمعلمين المذكورين، هي إرادة الإبداع وشق مسارات جديدة، استناداً إلى اختبار الموت اختياراً احتدامياً. بهذا يرقى كاتبنا إلى مستوى العالمية. واللافت للانتباه هو أن هذه المحاولة تصدر عن كاتبين لا أصعب من ترجمة أعمالهما. وتلك آية على أن بلوغ العالمية لا يقوم على الإطلاق بالنكر للذات أو بتقليد الآخرين، فعل القردة. لا يبلغ المرء العالمية إلا انطلاقاً من موقعه الخاص، أي من الخصوصية. بذلك يقوم محمود درويش وإدوار الخراط شهيدين على حيوية الأدب العربي للمعاصر.

بطرس الخلاق

(نوه، مع الشكر، بترجمتي وليد الخشاب وجمال شحيد، اللتين استأنس بهما المؤلف في الصياغة النهائية للترجمة).

الهوامش :

- (١) راجع كتابه: «الزمن والسرد»، جزء ٣، دار سوي، باريس، ١٩٨٥، ص ٤٣٥.
- Paul Ricoeur: Temps et Récit III, Seuil, Paris, 1985.
- وفي كتابه «من النص إلى الفعل، محاولات في التأويل»
- Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II, Seuil, coll. Esprit, 1986)
- يوضح المؤلف: «إن فرضيتي الأساسية في هذا الصدد هي التالية: إن الطابع المشترك في التجربة الإنسانية، وهو طابع يسمه ويفصله ويوضحه فعل السرد بكافة أشكاله، إنما هو طابع زمني».
- (٢) نحيل إلى الطبعة الأولى الصادرة عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٧. ولها ترجمتان فرنسية وإنكليزية هما:
- Une mémoire pour l'oubli, Actes Sud, Paris, 1994, traduit par Y. Gonzalez-Quijano et F. Mardam Bey.
- Memory for forgetfulness, August, Beirut, 1982, University of California Press, Berkeley, 1995, by Ibrahim Mhawwa.
- (٣) منشورات دار المستقبل، الفجالة، الإسكندرية، ١٩٩٤.
- (٤) كل الإشارات تدل على أن اليوم المعني هو يوم ٤ آب / أغسطس.
- (٥) كان ميخائيل باختين أول من صاغ واستخدم هذا المفهوم، polyphonie، الذي يعبر عنه أحياناً بكلمة «الثنائية الصوتية» (dialogisme) وأحياناً أخرى بكلمة «التنافرية الصوتية» (hétérologie).
- راجع كتابه المترجم إلى الفرنسية تحت عنوان: Esthétique et théorie du roman (Gallimard, Paris, 1978). راجع أيضاً كتاب تودوروف:
- T. Todorov: Mikhaïl Bakhtine et le principe dialogique, Seuil, Paris, 1981.
- (٦) راجع: ذاكرة للنسيان، ص ١٥.
- (٧) راجع الفصل الأول من سفر التكوين، في العهد القديم من الكتاب المقدس.
- (٨) ذاكرة للنسيان، ص ٥٤.
- (٩) المرجع نفسه، ص ٤٦. ابن سيدة معجمي أندلسي من القرن الحادي عشر ميلادي.
- (١٠) المرجع نفسه، ص ٥٤، والنص لابن الأثير، للزورخ المعروف الذي عاش في القرن الثاني عشر ميلادي. وهو مقتبس من «الكامل في التاريخ»، ويشير إلى نظرية شيقة عن خلق العالم، انطلاقاً من المقولات القرآنية.
- (١١) انظر «شعرية دوستوفسكي» لباختين، ص ٤٨ من الترجمة الفرنسية:
- Mikhaïl Bakhtine: La Poétique de Dostoïevski, Seuil, 1970.
- (١٢) انظر دراسة باختين عن «أشكال الزمن والزمكانية في الرواية»، وهو فصل من «جمالية الرواية ونظريتها»، ودراسته الأخرى «خصائص التأليف والجنس الأدبي في أعمال دوستوفسكي»، وهو فصل من

«شعرية دوستويفسكي»، ثم كتابه «أعمال فانسوا رابليه والثقافة الشعبية في العصر الوسيط وفي عصر النهضة».

- M. Bakhtine: "Formes du temps et du chronotope dans le roman", in *Esthétique et théorie du roman* "les particularités de composition et de genre dans les oeuvres de Dostoievski, in *La Poétique de Dostoievski; L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Gallimard, Paris, 1970.

Philippe Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Seuil, Paris, (١٣) العنوان الفرنسي:

1975.

(١٤) راجع: ذاكرة ص ٧٤، ٨٠، ١٨٠، ١٩١....

(١٥) راجع السؤال الذي يوجهه إلى محمود، الراوي، شخص عن موضوع البحر في إحدى قصائده،

ص ٢٢٤.

(١٦) راجع الكتاب المذكور في الإشارة رقم ١٣، ص ١٤.

(١٧) هذه الأمكنة تمثل أجناس الكتاب، إلا أن حضور الاسكندرية، كما عهدا الراوي سابقاً، يطفى

على ما سواه.

(١٨) راجع: حريق، ص ٢٦، ويمكن أيضاً مراجعة مقاطع شبيهة في ص ١٢٨، ١٥١، ١٦٠...

(١٩) هذه مقاطع غموضية: «أم أن ذلك كله من محض خيالي والتباس ذكرياتي وتخليط أوهامي؟»

(ص ٤٥) «أتخونني الذاكرة أم تصوري خيالي شيئاً أكثر واقعية من أي «واقع» فعلي، أم أن هذا، «ما

حدث» فعلاً؟» (٩١).

(٢٠) راجع: حريق ص ١٦٩.

(٢١) «دامة والتنين» هو عنوان رواية الخراط الأولى. ولم تكف هذه الشخصية عن معاودة الظهور في

أعماله اللاحقة.

(٢٢) راجع كتاب «المطلق الأدبي، نظرية الأدب في الرومانسية الألمانية»، ص ١١٢.

- Philippe Lacoue - Labarthe et Jean-Louis Nancy: *L'absolu littéraire* théorie de la littérature du romantisme allemand, Seuil, Paris, 1978.

(٢٣) راجع كتابه «الكتابة عبر النوعية»، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٤.

(٢٤) خاصة في عملية «خطاب السرد» و«خطاب السرد الجديد».

- Gérard Genette: "Le discours du récit", in *Figures III*, Seuil, Paris, 1972; et *Nouveau discours du récit*, Seuil, Paris 1983.

دفاعاً عن مناصرة الفلسطينيين

لا بد لي أن أوضح سياق هذا المقال : في اتصالاتي لسنوات ببرنار نوبل، كانت القضية الفلسطينية حاضرة على الدوام في خطابه. وكان طيلة هذه السنة الماضية، على إثر الاحتلال الإسرائيلي الأخير لنابلس وجنين ورام الله، ثم اتساع رقعة الاحتلال، يتابع، بين سفره إلى إسبانيا وإقامته في الجنوب الفرنسي، الأخبار الواردة من فلسطين وما يكتب عنها في الصحافة، تلك حياته اليومية، قلقه، وبأسه الكبير. ومن بين ما نشرته الصحافة الدولية من تقارير وصور عن الأحداث، نذكر المقالات المنشورة في صحيفة «لوموند» الباريسية. ثم كانت زيارة الكتاب أعضاء البرلمان العالمي للكتاب لفلسطين (من ٢٤ إلى ٢٩ مارس (آذار) ٢٠٠٢)، الذين نشرناهم أيضاً بعد عودتهم شهادات في الصحيفة ذاتها. وكان رد فعل المناوئين للقضية الفلسطينية جاهزاً للرد على ما ينشر، تشهيراً بالعداء للسامية. هنا جاء رد برنار نوبل على رد كلود لانزمان، المنشور بدوره في «لوموند» الباريسية. لكن رد برنار نوبل لم يجد في فرنسا سبيلاً إلى النشر، لا في «لوموند» ولا في سواها. قبل شهرين، أخبرني بمقاله بالصعوبات التي حالت دون نشره، وعندما التقينا، قبل أسبوعين في كاراكاسون، بالجنوب الفرنسي، كان أول ما فاجتني به أمام رفيقته إيليان : «أنا مريض بفلسطين». كان جوابي الصمت. ثم أضاف : «ما العمل؟»، «نكتب»، أجبت، هنا كان حديثنا عن هذا المقال وترجمته إلى العربية، إلى جانب المقال كتب برنار نوبل أغنيتين أحترم فيهما شروط الأغنية، من وزن وقافية، فلربما يثرنا على المغني الذي يتحتمس لهما، وقد سمحت لنفسني بإعطاء عنوان لهذا المقال.

م. بنيس

كان الماريشال كورينغ يقول : «عندما أسمع الثقافة، أشعر مسدسي». أما بالنسبة لشارون فهو يفرح بخلع سرواله والاستراحة، لا لهذه الكلمة، بل لكل ما تصفه هذه الكلمة، الدليل على ذلك يقدمه هذا المقال المنشور في ٧ مايو / أيار في صحيفة «لوموند» تحت عنوان «في رام الله، في وزارة الثقافة اغترية من طرف الجيش الإسرائيلي».

وأهم المعلومات تتمثل في هذه البداية : «بمجرد ما تجتاز الأبواب المحطمة بالتفجرات، تصيب الرائحة

الكريهة الخلق بالاختناق. من مسافات بعيدة، لا تترك الموكيت الملوطة بطبقات داكنة شكاً في مصدر الرائحة. فوزارة الثقافة، التي انسحب منها الجيش الإسرائيلي ليلة ١ / ٢ مايو / أيار، لم تعد سوى حفل قاذورات.

لقد خلف الجنود وراءهم مكاتب مقبورة، حواسيب مدمرة وجبالاً من الوثائق مبعثرة فوق الأرض، مختلطة بأعقاب السجائر وفضلات وجبات الأكل والغائط، في كل مكان تصعد الرائحة ذاتها لتضيق الخلق، لم ينج أي قسم من أقسام الوزارة من التخريب، أكوام الكتب والصور والرسوم تحمل على شاكلة واحدة أثر المختلين.

قنينات البلاستيك المملوءة بالبول تنصت المكاتب أو تعتمد عند أمفل الجدران التي أقيمت عليها. يوجد، على الدوام، كلام منحط لتعبيرنا عن احتقار الآخر ونحن نقذفه أو نمف به هتكا لعرضه. يتعلق الأمر بالتلطخ الذي هدفه حجب الإنساني تحت طبقة من الغائط، فهو لا يستطيع في نفيه للآخر كمثيل، إلا أن يتطور باتجاه إسرائه بالتعذيب، والقتل والمذابح.

أليس من المذهل أن تنشر الصحيفة العمومية ذاتها يوم ١٠ مايو / أيار، ثلاثة أيام على نشر المقال الأول، مقالاً عن هدم الإسرائيليين جزءاً من المدينة القديمة لنابلس بدعوى أنها مدرجة ضمن « تراث الإنسانية »، ومقالاً ثانياً كوفي يمكن يتصدر الصفحة الأولى ثم بصفحة بكاملها، الرابعة عشرة، له عنوان « هديانات العمار المناهض لإسرائيل ». توقيع شخص ما اسمه كلود لانزمان.

« شخص ما » لأنه كان يبدو مستحيلاً لقدح موسوم بمصرف نذل، باحتقار فظيح وبافتراءات، أن يكون من عمل مؤلف كتاب الخرقه، صديق سارتر وخلفه في إدارة مجلة الأزمنة الحديثة. لكن تعداد الصفات على إثر التوقيع لا يترك أثراً للشك. نفهم أن حاسة الشم لدى السيد لانزمان ليست ذات أهمية كافية لإخباره بحالة وزارة الثقافة الفلسطينية، لكننا نجد صعوبة في فهم عدم قراءته للصحيفة التي يطلق فيها لنفسه العنان. ثم صعوبة في فهم كيف أن رؤية سينمائي بارز سيكون لها مجال متقلص إلى هذا الحد. ننتظر من مدير الأزمنة الحديثة ذكاء إن هو لم يكن قابلاً لتقديم حل للصراع الإسرائيلي - الفلسطيني، فله على الأقل أن يكون قابلاً لتوضيح المواقف الخاصة بكل طرف، وبالتالي لتقديم فهم. إن دور الأزمنة الحديثة طيلة الحرب الجزئية كان بمقدوره أن يقوده، مثلاً، إلى إخراجنا من الهستيريا المنتشرة بملاحظة أن الأعمال الموصوفة اليوم من طرف المستعمرين بالارهابية ليست باليديهة سوى أعمال مقاومة.

لكن التعامل مع إسرائيل كمحتل يخل، بالنسبة لكلود لانزمان، كلمة عار ما دام يهمل كلاماً من الطريقة التي كان الفلسطينيون ملبوا بها من أراضيهم (٦ في المئة فقط هي التي دفع تسنها) وتاريخ استعمار أصبح يندد به، في إسرائيل ذاتها، من طرف المؤرخين الجدد ومن طرف سلسلة من أفلام ب ب س التي تبحث على الظن بأن فيلم « الخرقه » للسيد لانزمان كان نموذجاً لها.

والفظيح، في هذه الحالة، لا يكمن في هذا الجهل التكتيكي، الذي يتقاسمه جميع الإسرائيليين، وفي أننا، لرعباً، كنا سننتهي إلى أن نتقاسمه جميعاً لو لم يكن هنا هذا العدد الذي لا يحصى من اللاجئين المودعين منذ نصف قرن في مخيمات يجب أن تتساءل منذ أمد بعيد بين فينة وأخرى على إثر المذابح، كما جرت به العادة، عن آمالهم وعن لماذا وكيف. الفظيح هو النبرة التحقيرية التي يستعملها السيد لانزمان لنزع الصفة عن الذين يمكن أن يؤدوا به إلى وضع يقينياته موضع التساؤل. فلنبداً أولاً بما يتعلق

بصفة المتطوعين الدوليين الذين كانوا، وهم محاصرون مع عرقات في المقاطعة، يشكلون بأجسادهم درعاً واقية لحمايتهم. إنهم متممون بأن لهم على الأخص تمكناً تاماً من الإنترنت وبالتالي من الدعاية المغرضة البالغ فيها. وعلى الرغم، من جهة أخرى، من الشهادات الحاشدة والصور المتلفزة، يؤكد لنا السيد لانزمان أن هذه البنايات - بنايات المقاطعة - قد ظل أغلبها سليماً، فـ«الحمد لله على أن أي متطوع دولي لم يفقد حياته».

هنا، يقتفي السيد لانزمان، بتملّص مذهش، خطى الإله المحمود الذي ينطق باسترجاع نفسه (لكن لماذا نهضت أنفسنا على أن أي حياة لم تفقد ما دام لم يكن ثمة خطر؟) مستنداً لاعتبارات غير متوقعة هي هذه: «في إسبانيا، حصل شيء آخر، فالرجال الحقيقيون للألوية الدولية، الألمانية، الفرنسية، الأميركية... إلخ ماتوا بالآلاف، بروح بطولية في معارك تيرنيل، ألباسيط، ملريد، برشلونة ومالقا. يمكننا أن نفخر للمتطوعين العيش في أمانة تندر فيها الصبغة الملحمية التي تكرمهم للصور المشوهة، أزمّة بدون عظمة ولا يوتوبيا، وذلك لا يبرر الانتقال من الصور المشوهة إلى التعريض، إلى المبالغة، إلى الكذب، إلى الدعاية المغرضة، وإلى الشهادة الملفقة».

سنقدر الانتقال إلى اللغة الذكورية باستدعاء «الرجال الحقيقيين» في «الألوية الدولية الحقيقية». فهل يمكن أن بغلت من قبضة لا وعي السيد لانزمان أن القضية الفلسطينية تستحق لجدة الألوية الدولية؟ عديدون هم الذين يفكرون في ذلك، لكن كيف يمكن النفاذ إلى بلد يمنعه أصدقاؤه الإسرائيليون من الوجود؟ يبدو السيد لانزمان وكأنه يعتبر اختيار موقف سلبي صورة مشوهة، لا مراء، بالنسبة إليه، في أن الطلقات الموجهة للصحافيين ومنع سيارات الاسعاف من الحركة وإرادة ترك الجرحى يموتون، وباختصار أن منات الابتزازات التي تمت معابنتها من طرف الشهود المتباينين على نحو واسع هي مجرد اقتراءات، كل هذا ليس سوى «مبالغات ودعاية مغرضة» الخ. ويضخم السيد لانزمان اندفاعته ضد «الشهادات الكاذبة الموقدة للحرائق»، وخاصة ثلاثاً من بينها، التي عرفت كيف تستغل «كامل التسجيل الذي توليه هذه الصحيفة للثقافة» لينشر أصحابها في صحيفة لوموند وعلى امتداد صفحتين كاملتين «ثلاث نصوص بالغة الطول، لكتاب فضلاً عن كونهم أعضاء ما يسمى البرلمان العالمي للكتاب، وهي وضعية ترمي إلى أن تضع على تعليقاتهم ختم الحقيقي والمسلم به...».

يمكن القول أن كلمة «الكتاب»، في هذا العرض، مصابة بشيء من الاحتقار. «ثلاثة نصوص بالغة الطول لكتاب». هو ذا ما يترك شبهة تطفو على طبيعتها الحقيقية، لأن هذا الوصف يجعلها حملاً نحوي نحو الأدب أكثر مما تنحو نحو الصحة. ومن جهة أخرى، فإن غويتسولو، وسويكا وبريتباخ، الأعضاء الثلاثة بما يسمى البرلمان العالمي للكتاب «القادمين إلى فلسطين لتقدير الخسائر لم يكتفوا فيها إلا من ٢٤ إلى ٢٩ مارس (آذار)، وهو، بعبارة أخرى، وقت قصير ليكونوا شهداء جديين.

ومن غير حق، يقدم السيد لانزمان هذه الحجّة: لا بد من وقت طويل ليكون الاستطلاع قوياً لكنه كان أقل من قليل لبروا، ولبعائنا، بالضغط، الخسائر والتوترات والاحتقارات، أي أن لانزمان صادق الشبهة، عندما يتوجه إلى فلسطين، يمكنه، وهو يشاهد هذه الاحتقارات، أن يمدّه بسلطة ثقافية تفوق بكثير وعي «الشهادات الكاذبة الموقدة للحرائق». والنتيجة، بدلاً من أن يبرهن على الشهادات، يحبط الشهادات. والحقيقة أنه يتغوط فوقهم حتى يقوم بحققهم ثقافياً، ويجد نفسه على هذا النحو متناغماً مع سلوك الجيش الاسرائيلي في رام الله. لقد تمّ اعدام غويتسولو في ثلاثة مطور «حكم وطرف منذ سنتين عديدة، عليه أن

يطعن في نفسه كشاهد، وتم طرد سوينكا، النيجري الحائز على نوبل، بسبب ارتباطه وعدم كفاءته. ومن أجل ان نكون عادلين، علينا الاعتراف بأن قراءة «نصوص» غويتسولو وسوينكا مخيبة للأمل، فالأول والثاني يطعنان في استعمال اللغة الادبية فيما المطلوب هو النظر الحتام. لكن هذه ليست حالة بريتن برينباخ، الذي نحسه التطف اشد النفاط حساسية، بسبب ان ما رأى كانت كلماته مترجمة بياس انه لم يلتق سوى القمع والعنف. ان بريتنباخ هو إذا الانسان الذي يجب صرعه، وهو ما نفع له السيد لانزمان طويلًا. ومنحكم بأية طريقة، من خلال هذه الفقرة:

«إن بريتنباخ، حسب ما هو معلوم، شاعر. وربما كان شاعرا. وهو لم يعد اليوم سوى خطيب متصنع تأخذه المبالغة: فلا توجد لديه عاطفة حقيقية ولا شفقة اصيلة على الفلسطينيين، فهو المسكون بالفراغ المصاب بوسواسه، لا يستطيع الا ان يقيس فداحة متشائمة، لكنه، وهو العاجز عن الكف عنها او عن التراجع الى الوراء، يعارض بالتصعيد وبالزايدة (ولنقل بالمنااسبة، ان هذا يصف بدقة آلية القرار لدى ادولف هتلر، الذي كان يقيد نفسه بكلمته ويتحدى المستقبل على هذا النحو، بمعنى انه كان يعلن ان قراءاته السيئة غير قابلة للتراجع لأن قلبه كان أجولاً...).

ان العبارة الموضوعية في الاخير بين قوسين دالة: «هذيانات الاحتقار». دلالتها لا حيث يضمها السيد لانزمان، بل هي في قلبه الشخصي. واذا كان لبرينباخ الحق في كلمات المقارنة المنحطة مع هتلر، فأنه، من بين الثلاثة الذين شنع بهم السيد لانزمان، الصوت الذي يملك صلاحية اكثر من سواه. فبرينباخ يعلم، بالتجربة، كيف يتعرف، في وضعية التمييز العنصري التي يعامل بها الفلسطينيون، على وضعية كانت وضعته هو في الفريق الجنوبي، بلده. فيتصديه للتمييز العنصري بزواجه لا بالكلمات المعارضة فقط، عرف التهديدات بالقتل وسنوات طويلة من الاعتقال. وبخلاف السيد لانزمان، يعرف بريتنباخ عم يتكلم ويعبر عنه بلغة اخوية تجاه الفلسطينيين، لكن دون بغض الاسرائيليين، لأنه ليس قاسيا الا مع قاداتهم.

الشيء الوحيد المؤلم (بالنسبة لي) هو ان اعلم ان هؤلاء الكتاب الثلاثة قبلوا مصافحة شمعون بيريز، السياسي الانتهازي الأشد خيانة في زمننا. لكن هذه الالتفاتة كانت بالتأكيد جزءا من السياحة الانسانية التي يؤاخذهم السيد لانزمان عليها قبل ان يتفوه بغطرسته العادية بهذا السؤال الساقط والأخير:

«لماذا، مثلا، لم يقل مخبروكم، يا سيد بريتنباخ، ان اشجار الزيتون المجتفة هي التي كانت توجد على جانب الطريق؟ فالقناصة يترصون خلف أوراق الشجر ثم يفرّون، بعد تنفيذ عملهم».

هل رأى السيد لانزمان في وقت ما شجرة الزيتون؟ ألا يعلم أنها لا تغرس مثل الدلب وأن مداها لا يمكن أن يقدم إلا مخبا عابرا. إن الديمقراطيةين الاسرائيليين الأقوياء نزعوا من أشجار الزيتون حقولا بكاملها لا صغفوا، وذلك بهدف العقاب والاغتصاب والاحتقار. انهم اختصاصيون في العقاب الجماعي. اما فيما يخص القناصة المترصين، فإن على السيد لانزمان، الذي وضع فيلما عن الجيش الاسرائيلي، ان يعلم انهم كانوا ينجون بصعوبة من آلات الالتقاط الفائقة التطور. يكفي التفكير في الاغتيالات الموجهة لقادة فلسطينيين بواسطة صواريخ ذكية، والتفكير ايضا في أن الجيش الاسرائيلي يؤكد انه نجح، بوسائله، في ادارة حرب نظيفة في الأزقة الوسخة لنابلس وجنين.

برنار نوبل

ترجمة: محمد بنيس

المكان هو المنفى أم الزمان « حوار مع نصر حامد أبو زيد »

لا يحتاج الدكتور نصر حامد أبو زيد إلى تقديم، وإن كان الأمر مفارقة مؤسفة. ذلك أن شهرته جاءت عن طريق السلب، لا عن الطريق الذي يليق بجهدته الفكري. فبالإضافة إلى اجتهد عميق وعقل لامع، عطف أبو زيد اجتهداته الفكري على القضايا السياسية والاجتماعية المنيشة، نافراً من « الحيداء المعرفي »، ونافراً أكثر من الاجتهاد الموسمي، الذي يقول الشيء ونقيضه. وعلى الرغم من كلمات سلبية جاهزة وميسورة، فإن نصر ينسب إلى النسق الفكري الإسلامي المستنير، الذي يؤمن بالعقل وهو يقرأ النص، ويؤمن أكثر بقراءة النص المتغيرة، ذلك أن فكراً يجتزئ غيره لا لزوم له. لم يكن غريباً أن يصيبه ما أصاب غيره من المجتهدين المستنيرين، وإن كان « السياق » جعل عقابه أكثر شدة. ولعل السياق، الذي يحتفي بالبلغة ويزجر غيرها، هو الذي استولد الخطأ والخطيئة من كتابه « نقد الخطاب الديني »، متجاهلاً كتابه « مفهوم النص »، ذلك أن الكتاب الأول لمس سلطات سياسية واقتصادية معينة، كما لو كانت « الخطيئة » تصدر عن نقد « المصالح » لا عن قراءة « المعتقدات ».. وواقع الأمر أن نصر حامد أبو زيد لم يهاجم أحداً، بل قام بشيء أكثر بساطة وبراعة، هو الدفاع عن حق الإنسان في الوجود والميش الكريم والتفكير السليم.

■ ما هي ملامح البيئة الاجتماعية والفكرية، التي ولد فيها، وشب وترعرع، الدكتور نصر حامد أبو زيد؟
■ نشأت في قرية مصرية عادية، تشبه كل القرى المصرية، تلك هي قرية « قحافة »، في الوجه البحري في الدلتا، قرب مدينة طنطا. حيث السيد البدوي، والشيخة صباح، وأولويات الله الصالحون. أما الأب فهو فلاح تحول إلى تاجر، كان يمتلك أرضاً صغيرة يباعها وأقام محلاً صغيراً للبقالة. أبى هذا كان متعلماً، أما الأم فهي مصرية تقليدية عادية. والأب والأم يريان ستة أخوة وأخوات، وأنا أكبرهم.

كانت نشأتي دينية، حيث الكتاب، وحفظ القرآن. مات الأب في سن مبكرة، وكنت حينها في الرابعة عشرة من عمري، حيث كنت بالكاد حصلت على الإعدادية. دخلت مدرسة الصنائع، حيث تطلب وضعي في الأسرة اختصار التعليم من أجل الحصول على وظيفة، فبعد وفاة الأب أصبحت رب أسرة في سن

مبكرة جداً. لقد نجحنا، أمي وأنا، في حماية الأسرة وتعليم الأولاد، طبعليجهد كبير، بكل قصص الكفاح اليومي ومعاناة الحياة الاجتماعية. بعد ذلك وفي من معنة، قررت أن أعيد ما انقطع من التعليم، باختصار، حصلت على الثانوية العامة ودخلت الجامعة، وتخرجت بتفوق، وأصبحت معيداً. هناك، تحول مسار حياتي من فني لاسلكي مدة اثنتي عشرة سنة، إلى معيد في جامعة القاهرة.

تابعت الدراسات العليا في الماجستير، ثم سافرت إلى أمريكا لمدة سنتين وأنا احضرُ للدكتوراه، وبعد الدكتوراه سافرت إلى اليابان مدة أربع سنوات، حيث اكتسبت خبرات ثقافية متنوعة، ووقيت إلى أستاذ مساعد دون أية مشكلات، حيث كنت أجزت كتاب «مفهوم النص»، وهو من أهم الكتب التي رُقيت على أساسها إلى أستاذ مساعد. بعد ذلك رجعت إلى مصر، ونشأت المشاكل في سياق التقدم والترقيح إلى درجة أستاذ..

■ كيف تكوّن وعيك الديني، وما الأسباب التي جعلتك تنقد الخطاب الديني لاحقاً، ومن هم الاساتذة الذين أثاروا لك طريق النقد، والدعوة إلى تأويل جديد للنصوص؟

■ في الحقيقة، وعيي الديني هو وعي أي طفل في قرية، يذهب إلى الكتاب، الذي هو مركز التعليم التقليدي في حفظ القرآن، ويذهب إلى الجامع للصلاة، حيث يحرس الأبرار على تنشئة طفلهم تنشئة دينية وأخلاقية صحيحة. وهكذا لم يكن هناك فرق بين وعيي الديني ووعي أي طفل في القرية. إلا أن الطفل عبر ذلك يتعلم القراءة والكتابة، في قرية معظم أهلها أميون، وهكذا تنشأ للطفل مهمة القراءة لأناس مهتمين، في تلك الفترة، بالقضايا السياسية في ظروف الحرب العالمية الثانية، والثورة المصرية، ومشغولين بمتابعة الأخبار حيث باتت هذه الأمور ذات شأن يومي لكل فرد في القرية المصرية، وكانت الوسيلة الوحيدة لذلك الأمر الصحف والجرائد، حيث كان الراديو في بداية الانتشار، وغير متاح للجميع. كان الطفل أو الصبي فينا يمتنع بكونه قارئ القارئ، فالفلاحون يشترون الجريدة «الجورنال»، (وهذه تجربة من الضروري أن تجد من يكتب عنها) .. يقول الفلاح: «تعال يا ابن حامد»، ويجلس ابن حامد ويقرأ للفلاحين، وابن حامد حينها لم يكن يفهم ما يدور من قضايا سياسية، لكن، من خلال قراءة الأخبار، وعلى سبيل المثال، صفقة السلاح من تشكوسلوفاكيا، السد العالي، البنك الدولي .. كان ابن حامد يطلع دون وعي على هذه المشكلات. وكان الفلاحون يتناقشون، شكل المشهد: أنت تقرأ لهم، لكن حقيقة الواقعة أنك تتعلم منهم. .. أنا أعتقد أن جزءاً أساسياً في وعيي المبكر، تكوين هناك، صحيح أنك تُتعلم، لكن، أنت تتعلم في اللحظة التي تنصّر فيها أنك تُعلم، وحتى الآن أنا أنعلم من طلابي في نفس لحظة كونني أستاذاً، أتعلم منهم، سواء في المحاضرة، أو نتيجة حوارهم معهم. لقد ألّفت كتابي مفهوم النص أثناء تلك الحوارات. .. الآن أقرأ ذكريات طفولتي وأرى المكونات الأولى..

أما الوعي الديني فكان مرتبطاً باب يعلمني ألا أكون إنساناً خائفاً للسلطة، أية سلطة. هناك بعض الأعراف التقليدية في القرية، منها مثلاً: أن تقبل يد أيّ أب، والذي كان يرفض، ويقول لي: لا تقبل يد أيّ كان، وكان له منطق في ذلك، فتقبيل اليد يدفعك لحركة أقرب للركوع، والركوع هنا لغير الله. كان في هذا الأمر شكل من أشكال التعليم الذي كانت أبعاد راسخة في وعيي، وبالتالي سلوكي.

فمرة جاء أحد طلابي، وأنا فخور به جداً، جاء ليحمل حقبي حسب عادة كانت جارية في مصر، وهي

أن يحمل الطالب حقيقة الأستاذ، ويقول: أنا أساعدك لأنك أستاذي. لقد كان هذا مرفوضاً من قبلي، هذا، مثلاً، درس في المكونات ٥...٥. ومثال آخر، اصطدمت مرة مع الشيوخ في المسجد وأنا في مطلع شبابي، يومها تقدمت لرفع الأذان في المسجد، فأذنت الأذان الشرعي للإخوان المسلمين، الذي هو بدون تنعيم، حيث كنت في بداية إعجابي بالإخوان، فاحتج الناس عليّ، وأذكر أنني قمّت بالرد على الذي انتقدني قائلاً: أنت جاهل، وكنت كما أسلفت ما زلت صبيّاً صغيراً، وكان الثمن أنني ضُربت، حيث ذهب الرجل واشتكى لوالدي الذي ضربني بدوره مشيراً إلى أنه لا يجوز أن تقول لرجل كبير: أنت جاهل. طبعاً كانت هناك جرة، وطبعاً ردي كان فيه «قلة أدب». تلك أيضاً إشارة للمكونات الأولى كما أسلفت.

أما تجربة الكفاح في الحياة، بعد موت الأب، فكانت شاقّة جداً، خاصة في مجتمع لا توجد فيه ضمانات اجتماعية، تجربة شاقّة جداً، ولكنها تعطيكم الفرصة لتعيش حياة الجماعة بزواياها وخفاياها.. أعتقد الآن أن تقديرني للمرأة، وتسيهيها لمسألة أن المرأة نصف الرجل، نابع من أنني أتكلّم عن أمّ، لا أستطيع أن أفكر بها على اعتبارها نصف رجل، في حين أراها تساوي مئات الرجال. أعتقد أن وعيي المبكر بهذا الخصوص نابع من نظرتي لتجربة أمي، فهي لم تكن تعرف القراءة والكتابة، بل لا تعرف شيئاً عن الحياة خارج البيت، أنظر إليها قبل موتها بعدة سنوات، وهي تتكلم مع أستاذتي الذين كانوا يزوروننا بعد حصولي على الدكتوراه، أتساءل: هذه السيدة ذات السابعة والخمسين، هي كائن اجتماعي، كيف يُمكن حرمانه من حياته الاجتماعية، وكيف يُمكن أن يُسلب طبيعته ككائن اجتماعي؟ كانت أمي تجلس وتتناقش مع الأستاذة إلى أن ماتت في الثمانينات.

■ في هذا السياق، ألا ترى أن قانون الأحوال الشخصية في معظم البلدان العربية، ينطوي على إجحاف كبير للمرأة؟

■ هناك ظلم بشع، رغم بعض الإصلاحات هنا وهناك، الشكل الذي أتصوره للقانون، أنه يجب أن يؤسس على مبدأ المساواة، يجب الخروج من إطار الفكر التقليدي، وحتى تخرج عن إطار الفكر التقليدي، عليك أن تدخل إلى الأساس، وأن تعتمد على القراءات المعاصرة، لأن حقوق المرأة مهدورة اعتباراً من أول شروط عقد الزواج، حتى تعقيدات الطلاق، مروراً برعاية الحضانة ومآل الأطفال. والأُنكى من ذلك أنه في كل هذه القوانين يُغَيّب الطفل، ففي كل مرة يتم فيها مناقشة حقوق الرجل وحقوق المرأة، لا توجد مرة حصلت فيها مناقشة حقوق الطفل، الطفل الذي يتزوج أبوه امرأة أخرى، فنحن نعلم ذلك الانشطار الذي ينشأ لدى الطفل، عندما ينفصل أبوه عن أمه، ونترك المهانة التي تطاله وهو يرى امرأة أخرى تحتل مكان أمه، لكان الطفولة ليست جزءاً من قوانيننا.

باختصار، قوانيننا ليست قوانين أسرة، هي قوانين ذكر وأنثى. هذه القاعدة يجب أن تكسر، يجب الحديث عن قوانين الأسرة، حيث الطفل جزء جوهري وأساسي فيها. علينا الخروج من أزمة الفكر التقليدي، وسيطرة المؤسسة الدينية في صنع هذه القوانين. نحن بحاجة إلى قوانين مدنية، خصوصاً في مجتمعات متعددة الأديان، الأحكام القانونية على الأسرة المصرية تفرض قانوناً إسلامياً مثلاً على الأقباط، أنا برأيي أن هذه مشكلة. هذه مشكلات قانونية، مشكلات مرتبطة بالمجتمع المدني، ومشكلات مرتبطة بمشروعية السلطة، ومشكلات مرتبطة بمدى فاعليات التمثيل، تمثيل الناس، التمثيل الشعبي.. إلخ.

في الحقيقة أن غياب المرأة من الواقع الاجتماعي يؤدي إلى إضعاف كل فعاليتها، المرأة يستخدمونها أحياناً، حتى تتحقق بعض الأمور السياسية، وعندما تتحقق يتم إلغاؤها، مثلما حصل في الثورة الإيرانية على سبيل المثال. ولكن منذ البداية كنت أقول: إن قضية المرأة قضية اجتماعية وليست قضية دين، ليست قضية نصوص دينية، ويجب أن نناقشها بعيداً عن هذه النصوص، وأياً كانت هذه النصوص في إطارها التاريخي، علينا أن نستنبط أبعادها الإنسانية، أكثر مما نستنبط أبعادها التاريخية، التي تتكلم عن ذكر وأنثى. إلا أن التغيير في القوانين وحده، لن يحدث التغيير، دون وجود مناخ اجتماعي ثقافي يدرك الفرد فيه، رجلاً كان أو امرأة، حقوقه ويطالب بها. باختصار، لا بد من تغيير الثقافة السائدة في هذا الجانب، فالقوانين بدون وعي عام لا تفيد شيئاً، وكل ذلك لا يُلغي أهمية وضرورة تلك القوانين.

■ نتحدث عن الأسباب التي جعلتك تنقد الخطاب الديني لاحقاً؟

■ الأسباب التي جعلتني أنتقد الخطاب الديني، هي أنني تربيت على عدم وجود سلطات، لقد نشأت نشأة دينية، وبالتالي أنا لست ضد أن يعيش البشر وفق تراثهم الديني، إلا أن تطوري أخذ منحى غريبة جداً، أنا ابن ثورة ١٩٥٢، بقيت أحلم، مع طموحاتي الخاصة، بكل القواعد التي قرأتها في المبادئ الستة المشهورة، فأنا أتمنى لهذه الثورة في السلب والإيجاب.

في العام ١٩٥٤ كان عمري أحد عشر عاماً، حينها تم اعتقال الأخوان المسلمين بسبب محاولة الاعتداء على حياة جمال عبد الناصر، إلا أنه تم اعتقال أناس في قريتنا، لا يمكن أن تكون لهم أية علاقة بتلك المحاولة، وأنا أعرفهم شخصياً، الأخ إبراهيم رجب مثلاً دخل السجن وخرج منه من غير ذنب، شاهدته لأول مرة أمام حانوت والذي بعد خروجه من السجن وقد فقد ابتسامته، أنا كنت حينها طفلاً، كنت أسمعه يقولون: لكن ليس هذا هو إبراهيم الذي كان قبل السجن، شيء ما حصل لإبراهيم في تجربة السجن. وبعد عدة شهور مات، حزنّت كثيراً ووهضت من ثورة ١٩٥٢، وقلت: الناس الذين حاولوا الاعتداء على حياة عبد الناصر يستحقون القتل، ولكن لماذا هؤلاء؟ ولماذا الأخ إبراهيم؟ من هنا بدأ تعاطفي مع الأخوان المسلمين، وبدأت قراءة سيد قطب، كان إعدام سيد قطب في الستينات بالنسبة لي وما يزال خطأ كبيراً، سيد قطب كتب، ولكن لم يحمل قبلة، رغم كون كتاباته قد تُرجمت إلى قتال فيما بعد، ولكن في النهاية سيد قطب كتب كتباً. وهنا كنت منشطراً بين الثورة الاجتماعية والاشتراكية، التي قامت من أجل الناس، وفي الوقت ذاته تهر الناس، وبالتالي كان جمال عبد الناصر وما يزال بالنسبة لي، بقدر ما أحبه، يقدر ما أكرهه. وعندما كنت في سورية أنتقد عبد الناصر، كانت الناس «ستاكيني»، لأن الناس هناك لم تعش عبد الناصر الوجه الآخر، بل عاشته الرمز والحب، ولغاية العام ١٩٥٦، باستطاعتك القول: إن سيد قطب كان يُمثّل عندي الإسلام في كتابته عن الإسلام والعدالة الاجتماعية، وفي نفس السياق يمكن ذكر، اشتراكية الإسلام لمصطفى السباعي، الإسلام والغرب، ولكن ليس الإسلام بالمعنى الذي يُطرح به الآن باعتباره هو الحل، إنه الإسلام كقوة لصنع الإنسان، وخلق الإنسان الفرح المبتهج، في مجتمع متدين، هو الإسلام المفتوح، الإسلام الاشتراكي إذا صح التعبير، إسلام أبو ذر الغفاري، واليسار في الإسلام، الذين كانوا هنا إخوان مسلمين ليس بالواقع الحزبي، بل بواقع وفكر نهضوي في أرض إسلامية. طبعاً في هذا الوقت، كان الإخوان المسلمون يدعون للتنظيم، وكنت حينها تحت رقابة المباحث وتحت

التساؤلات، وتعرضت لمواقف، إنما لم أعقل، لكن طوال الوقت كنت قلقاً وخائفاً من الاعتقال. وحصلت الهزيمة، ومات عبد الناصر، والهزيمة كانت تجربة مريرة وجرحاً لم يتدمل، لكني لم أقبل أبداً مقولة: إن سبب الهزيمة هو الابتعاد عن الدين، سبب الهزيمة برأيي، غياب الشعب، غياب المشاركة، غياب الديمقراطية، وليس الابتعاد عن الإسلام. وعبد الناصر هنا لم يكن ضد الإسلام، بل كان ينطلق من أرضية دينية تفهم الإسلام باعتباره دين البشر.

ومن هنا لم يكن عندي مشكلة في فهم هذه المسألة، ولكن كان عندي مشكلة في اضطهاد الأخوان المسلمين في السجون والمعتقلات، أنا أعلم أن الشيوعيين كانوا معتقلين أيضاً، كانت المسألة من يحكم على من. الأمر الذي أحدث التشتت لدي، وأحدث عندي تناقضاً حاداً، وجود خطاب إسلامي ليس له علاقة بالخطاب الإسلامي السابق، هناك تناقضات، فالأزهر أنتج كتباً عن الإسلام والاشتراكية، الإسلام والقومية العربية، الإسلام والميثاق، عشرات الكتب.. ثم حصل الانفتاح الاقتصادي، وبعدها جاءت زيارة السادات للقدس، واتفاقيات كامب ديفيد، وصار الإسلام الشائع هو: الإسلام وحقوق الملكية، الإسلام والسلام.. وأذكر أنني كنت دخلت الجامعة العام ١٩٦٨، حيث المظاهرات ضد الحكم ضد الهزيمة وما تركته من نتائج.. وبدأ السؤال عندي عن معنى الإسلام، ورأيت تحول معنى الإسلام في المجتمع المصري، أو تحولات المعنى في المجتمع المصري، وبدأ السؤال يلح، بما أنني مسلم، ماذا يعني الإسلام؟ هل هو دين الاشتراكية والعدل، أم هو دين حماية الملكية الفردية والسلام؟ هل هو دين الجهاد ضد العدو الصهيوني والاستعمار والإمبريالية، أم هو دين السلام؟ هذا التناقض في الفكر الديني والتحول المفاجئ عند الأشخاص أنفسهم، والخطاب الديني الراديكالي لاحقاً.. وقام السادات بالإفراج عن الإخوان المسلمين، وتوجه للفضاء على الشيوعيين والناصرين، أصبحت ملوكاً هذه الصراعات، وأنا أدخل أكاديمية الجامعة، حيث الانشقاقات بين الطلاب وبين الأساتذة، وبدأت أعمل على إيجاز الماجستير حيث كان الموضوع وقضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، وأدركت المشكلة لدى من يعمل في حقل الدراسات الإسلامية، وكنت أعرف قضية طه حسين، ومحمد أحمد خلف الله، كنت أعرف وأقول: ما الذي يعني إلى الدخول في هذه الأرض الشائكة، ولماذا هذا الاختيار الصعب؟ أنا أريد أن أصبح باحثاً وليس شيخاً.. إنما هذا الذي حصل.. واخترت مكاناً بين الدراسات الإسلامية والبلاغة واللغة والمجاز في القرآن عند المعتزلة، وهذا أدخلني في قضية المعنى، واختلاف المسلمين حول المعنى منذ العصور المبكرة، والصراع بين المعتزلة والحنابلة والأشاعرة. إذا الصراع حول المعنى ليس الحاضر فقط، بل مسألة التاريخ، ومعنى ذلك أن ذلك الصراع حول المعنى هو صراعنا السياسي، والاجتماعي والاقتصادي، صراع مصالحنا، لكن تحليلي لفكر المعتزلة لم يكن تحليلاً لاهوتياً، لأن الفكر اللاهوتي خارج من الأرض. وأذكر أن هذه الرؤية لم يكن أساتذتي وعبد العزيز الأهواني، موافقاً عليها، إلا أنه لم يقمعني، وقال: أنا لا أوافق على عمل أبو زيد ولا أتفق معه، ولكني لا أرفضه. وبعد ذلك تقضي السنوات لكنتشف أنه تبني النهج نفسه.

المهم أن موضوع الماجستير عمق وعي في المشكلة، المشكلة في المعنى الديني، والمعنى الإسلامي، المعتزلة يقتضون معنى إنسانياً، والحنابلة يقتضون معنى مغلغلاً، ينتمي إلى التاريخ ولا ينتمي إلى الواقع. من هنا قررت أن أعمل الدكتوراه. كانت الخبرة العلمية وكذلك الأسئلة متوفرة لدي، لأنني دخلت الجامعة وأنا

في سنّ متقدم، كان ذلك بعد اثنتي عشرة سنة في العمل والحياة، كان سؤالِي: هذا هو المعنى الديني وخلافات المعنى الديني، لدى اللاهوتيين؛ أقصد المعتزلة الذين يفكرون طبقاً لمقتضيات العقل والمنطق، فلماذا لا أبحث عن المعنى الديني لدى الروحانيين، لدى الصوفية؟ وكان موضوع الدكتوراه، «تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي». وأمضيت خمس سنوات في العمل الشاق، وكانت النتيجة في النهاية أن ابن عربي صوفي كان يزعم أنه يسبح في الكون، ولكن رجله كانت في التاريخ في الأندلس، ولما ترك الأندلس ورجع إلى المشرق. هنا تتلمس الواقع، فحتى التصوف بالمعنى الروحي الذي يحاول أن ينفصل عن الواقع، هو مزروع بأرض الواقع. وأن ابن عربي وهو يطرح دين الحب والإنسانية، كان يحل إشكالية الصراع الطائفي والديني والعرقي واللغوي في الأندلس، وكذلك في المشرق، لكن في النهاية قدم «ديوتوبيا»، وكان هذا مهمّاً. لكن عندنا إشكال بالمعنى الديني، بالمعنى الإنساني، ما هي العلاقة بالمعنى الإنساني، وكيف ينشئ المعنى الإنساني في الكتاب المقدس؟ لا بد أن المعنى الإنساني ينشئ في التاريخ، ولا بد للمقدس أن يتأمن، وأن لا يبقى على حاله ما دمت تستنبت المعنى، وهنا نشأ سؤال مفهوم النص، لأنني عندما أتحدث عن المعنى، يجب أن أحثّ مركز المعنى، أقيسه، أعرف كيف تكون هذا المركز، هل تكون خارج التاريخ أم تكون في التاريخ؟ ومن هنا توصلت إلى نتائج عن مفهوم النص، كل هذه النتائج التي توصلت إليها تمّ تكفييري بسبب عدم فهمها، وأدى ذلك إلى الخلط بين التاريخي والزمني، أي أنه أصبح للكلور، هنا طبعاً الخلط البشع بين التاريخ والزمن في وعينا، إن الزمن هو لحظة تمزج، أما التاريخ فهو صيرورة. هنا كنت خالفت الخطاب الديني حول القرآن، وعلوم القرآن بالمعنى التقليدي، كيف نقرأها ونستنبط منها الدلالة والمغزى. هنا كانت النتائج التي توصلت لها عن القرآن، أن النص التاريخي يجب أن لا نفهمه خارج التاريخ، وأنه نص لغوي، وأن قداسته أيّاً كانت، مرتبطة بالمصدر لا بالبناء.

انطلاقاً من كوني باحثاً ومواطناً ولست موظفاً عند حزب، (أنا موظف طبعاً كأستاذ في جامعة القاهرة، وهذا يعطيني بعض الاستقلال عن الموظف الموجود في مؤسسة أخرى)، وكلما تعمقت في الخطاب الديني، وهو ليس فقط خطاب علماء الدين، فالخطاب السياسي أصلاً خطاب ديني، وتحليلي، اكتشفت أن جوهر الخطاب الديني، وكذلك السياسي، ينشئ من ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، فعندما يخرج رئيس الجمهورية للناس يقول لهم: أنتم تتكلمون كلاماً لا تفهمونه، لأنكم لا تملكون الحقائق، وهذا خطاب مشترك في العالم العربي، فالمتفقون والصحافيون يقدمون خرافات من منظور أنه ليس لديهم حقائق، أما الآخر صاحب الخطاب الديني والسياسي فيقول: نحن عندنا الحقائق، ونحصر وفقاً للحقائق وعلى أساسها نتخذ القرار، من غير أن يقول من أين اكتشف الحقائق وأنت تقول أنا عندي الحقيقة وأنت جاهل، إنها منظومة الحاكمية عند أبو الأعلى المودودي نفسها.

نقد الخطاب الديني في الكتاب الذي أنجزته، كما قال لي أحد الأصدقاء، لم يبق لي صديقاً. أنت تنقد السلطة السياسية، وتقول: إن خطابها خطاب ديني، وتنقد الأزهر وتقول: خطاب ديني، وتساوي بين كل هؤلاء وبين الخطاب الإرهابي... إذاً من الذي سيدافع عنك؟ أنت دخلت في دائرة العداة للجميع.

قادني نقد الخطاب الديني للدخول في قضية المرأة، لأن قضية المرأة موجودة أيضاً في الخطاب الديني. أما قضية المرأة وعلاقتها في تجربتي كإنسان، وما علاقتها في نقدي للخطاب الديني، فالتنقد هو سلاح

الوحيد، وأنا لا أرى أي باحث له سلاح غير النقد. وأياً كانت النتائج المحتملة، كلنا نعاني حتى إذا استخدمنا سلاح النقد ضد السلطة التي نزيدنا، لأننا نستخدم سلاح النقد ضد تسهيد هذه السلطة، وليس بالضرورة لهدمها، لقد تساءلت بعد قرار الحكم، هل يمكن أن أعيد النظر، وهل يمكن أن أصل إلى تنازلات؟ إذا ما الذي سيبقى لي؟ أنا حياتي كلها في الجامعة، مع تلاميذي، وشرفي كله هناك، شرفي بالمعنى العلمي والمعنى الشخصي، وإذا فقدت شرفي، فليس هناك أي تعريض.

عودة لموضوع المرأة وعلاقة ذلك بتجربتي كإنسان، ابتهاج يونس (زوجة أبو زيد) رفضت أن يتكلم أي شخص باسمها، طُفقت وهي لم تطلب الطلاق إطلاقاً المرأة الوحيدة في عالمنا الإسلامي، التي طُفقت دون أن تطلب الطلاق، في حين هناك مئات وربما ألوف النساء، ولعشرات السنين، يطلبن الطلاق في المحاكم، ولم يظفرن به! وهذه مفارقة. كان لابتهاج موقف شجاع، قالت: أنا جزء من سيرة هذا الرجل، وأنا التي اخترته، وليس من حق أحد في الدنيا، قاضياً كان أم غير قاضٍ، أن يتدخل باسمي من أجل حمايتي. والذي حصل بعد ذلك أنهم وصموها بالزني، وأنها تعيش بالخطيئة.

هذا اجتاحتني الألم على ثلاثة مستويات: المستوى الأول، أنهم يقولون عن ابتهاج يونس زانية في مجتمع مسلم، وأنا مسلم، وبالتالي أعرف ماذا يعني هذا. أنا لا أتكلم هنا عن ابتهاج يونس لأنني أعلم كم هي قوية، ولكني أتكلم عن أم ابتهاج يونس، عن أخوة ابتهاج يونس، عن أسرتهما، ماذا يعني أن يقال عن ابنتهم زانية؟

والمستوى الثاني، عندما قامت جامعة القاهرة بانتزاع كتيبي من المكتبة، والمفارقة أن كتابين من تلك الكتب، كنت قد ظفرت بإجازتي الأكاديمية الجامعية عبرهما، هنا أيضاً ذهبت ابتهاج لرئيس الجامعة، وقالت له: الحكم ضد نصر حامد أبو زيد وضدي أمرٌ مفهوم، أما سحب كتب نصر حامد أبو زيد وحجبها ومنعها، فهو مُحَقَّر ولكن ليس مفهوماً، والمستوى الثالث أو الجرح الثالث، فقد تجلّى بتدمير تلك الحديقة الصغيرة التي بدأت زراعتها مع الطلاب، الذين كانوا يعملون معي في الماجستير والدكتوراه في الموضوع نفسه، لقد تدمرت تلك الحديقة الطلابية: بعض هؤلاء الطلاب ترك الجامعة، وبعضهم تعرض للاضطهاد. وهنا عندما تسألني: هل أعود؟ نعم أريد أن أعود، لكن كيف أعود إلى أرض جدداء، فمن الذي سيعيد لي حقلي، ويعيد لي زهوري؟

■ ما الذي جعل موقف السلطة المصرية سلبياً، إن صحَّ القول، أمام ما عرف به قضية نصر حامد أبو زيد، ولماذا لا يزال هذا الموقف على حاله حتى اليوم، بمعنى أنك لست متهماً كاملاً ولا بريئاً كاملاً أيضاً؟

■ هذه مشكلة القانون في مصر، هناك غابة قوانين، أنا لا أريد تبرقعة السلطة المصرية، علماً بأن الحكم أضرب بها، أورتها ضرراً في المؤسسات الدولية، فقد كان حكماً مفزعاً. السلطة كانت ترغب بإبقاء القضية مائعة، يشغل بها الإسلاميون وغير الإسلاميين، كانت تريد لها أن تطول دون صدور حكم، ولم يتوقعوا أن القاضي سيصدر الحكم بهذه السرعة، والقاضي بذلك وجه لطمة لهم، ورغم أنني أعتقد أن الحكومة كان لها دور، إلا أنها حاولت احتواء الأمر بسرعة، لأن قانوناً جديداً قد انبثق: قانون الحسبة، وهذا القانون لم يكن موجوداً في القانون المصري، وهذا الأمر خلق إشكالاً للسلطة لم يزل قائماً حتى الآن، ففي اللحظة التي كانوا يريدون إيجاد حلر قانوني، أوجدوا قانون حسبة، كتبت يومها: قانون الحسبة مطية أراد

الإسلاميون استطاعوا، وأرادت الحكومة إنزالهم عن ظهرها لثمتطيتها هي، إلا أنها لم تعد مطية الآن. الإجراءات هنا لم تكن بيد الأفراد، إنما هي في يد الادعاء العام، أي في يد السلطة، والسلطة في مصر لا تستطيع أن تتدخل في المحاكم، قد تتدخل إنما بطرق غامضة، لكن لا تستطيع التدخل في حكم أصبح ماثلاً، ولم أكن سعيداً لو أن السلطة تدخلت، إلا أنهم استطاعوا الوصول إلى حلول لتفكيك كالعادة، وهي وقف تنفيذ حكم التفريق، والسلطة المصرية كانت بين أمرين، هي غير كل السلطات، ففي حين أنها مدافعة عن الدين، وهذه مشروعيته، وهي بالتالي تلتقي مع مسألة أن الدين مرجعية، هي في الوقت نفسه المدافعة عن الحريات، أو تبدو كأنها مدافعة عن الحريات، وهي هنا بمواجهة هذا التناقض، بحاجة لتقديم تنازلات.

طبعاً قضيتي لا لتحتمل وضعاً كهذا، لأنها ليست قضية حريات فقط، وإنما هي قضية دين أيضاً، وقضية سياسة. فالسلطات التي فقدت مشروعيته وغير القادرة على اتخاذ قرارات مبنية على شرعيتها، عليها أن تراعي هذه الاعتبارات والتنازلات، في ظل كم من التناقضات التي أشرت إليها. ولا حل لهذه التناقضات إلا بوجود سلطة شرعية، تعتمد على شرعيتها في بنائها القانوني، وفي بنائها المؤسسي. من غير هذه الشرعية، ستظل الحكومة تأخذ قليلاً من الشرعية من هنا، وقليلاً من هناك، لتلطف نفسها الشرعية.

■ هل تعتقد أن دعوتك إلى توحيد النص والسياق في قراءة النص الديني، هي التي جلبت لك المتاعب اللاحقة، أم أن هذه المتاعب صدرت عن سياق سياسي-إيديولوجي معين، لا علاقة له بما وصلت إليه في أبحاثك؟

■■ المسألة كلها تفجرت في سياق المصالح، فقد تناولت في دراستي للخطاب الديني ظاهرة توظيف الأموال في مصر، حيث لا يوجد بيت مصري لم يتعرض منها. والناس لم يستردوا ودائعهم بعد، ونقد الخطاب الديني في الأساس ليس له علاقة بصراعات المصالح، إلا أنه يكشف ما وراء الدين من دنيا. يكشف ما وراء لغة الدين التي يقال هنا وهناك من مصالح، وذلك عبر رد المعنى الذي يبدو أنه ديني إلى سياقه الاجتماعي والاقتصادي.. وهذا الأمر خلق نقداً شديداً خاصة لدى تناولي لظاهرة توظيف الأموال، التي أشرت إليها، وهذا لم يكن موضوعي بالأساس، لأنني لست مختصاً بالاقتصاد. لقد ذكرته في المقدمة كظاهرة اجتماعية تعطي مبرراً لدراسة الخطاب الديني؛ لماذا عليك إعطاء مبرر لدراسة الخطاب الديني؟ الشيخ عبد الصبور شاهين، وهو أكبر مستشار لمؤسسة الريان، وهذه معلومة لم أكن أعرفها حين أنجزت الكتاب، فقد أنجزته في اليابان، ولم تكن لدي فكرة عن عمل مستشاراً عند من، وهذه ليست قضيتي لأنني لست مخبراً، أنا فقط تكلمت عن الظاهرة. وعندما تقدمت للترقية كان عبد الصبور شاهين أحد أعضاء اللجنة، ولم يقلقني ما قيل عن انتمائه، حيث كنت أرى أن هناك ثلاثة أساتذة في اللجنة، ولم أكن أطمح لأنال تقريراً من كل هؤلاء، وكنت أنتظر أن يكتب عبد الصبور شاهين تقريراً أكاديمياً، والذي حصل أن الاستشهادات التي أخذها من الكتاب، كانت مأخوذة من فراءته ثلاثين صفحة من الكتاب فقط، يعني لم تتجاوز المقدمة، وهذا يعني أنه لم يقرأ الكتاب، ومعنى هذا أن ما قرأه في المقدمة من عنده عصباً ملتهباً وتحول إلى نور هائج، وكتب تقريراً ليس له علاقة بكل المعايير العلمية والأكاديمية، وكان على اللجنة أن ترمي تقريره في سلة المهملات.

إنما المناخ العام في عام ١٩٩٣ كان مناخ الدولة نفسها . وعبر قانون غابة ، أدين نصر أبو زيد من غير نص عقابي ، في حين يمكن لأي محام أن يطلق سراح تاجر مخدرات بدعوى خطأ في الاجراءات . ووجود عبد الصبور شاهين أرحم اللجنة ، حيث استحضر الدين .

هناك فساد ، والأساس بالقضية هو نقدي لشركات توظيف الأموال . هناك قضية سياسية ، الناس في المجتمع المصري تتآلف وتتجمع لأسباب ليس لها علاقة بصواب الفكر أو فساده ، وهكذا فقد وقف الإسلاميون جميعهم مع عبد الصبور شاهين ، وقف التنويريون كلهم مع نصر أبو زيد ، ولم يكن لا أولئك ولا هؤلاء قد قرأوا أعماله ، باستثناءات قليلة كحسن حنفي مثلاً . أقصد في قلبي : إن الدفاع أو اتخاذ موقف لم يقم على أساس جوهري ، بل من خلفية سياسية ، والشواهد التي أخذت من كتبتي والتي اتكأ عليها الحكم ، للأسف الشديد ، لا تعكس أية مصداقية .

بعد ذلك طلب مني اخامون أن اصوغ الرد الأكاديمي ، وهم يقومون بالرد القانوني . وعندما قرأت الحكم لأكتب الردود ، شعرت أن ذلك القاضي يعتدي على عقلي ، مزقت الأوراق كلها ، ونهضت غاضباً لأنه لم يكن بالإمكان الرد على تلك التفاهات .

■ تدرّس منذ سنوات ، أي بعد المنفى الاضطرابي ، في هولندا ، ما هو منظور المشرق الغربي إلى الإسلام ، وما هي وجوه النص الديني الإسلامي التي عولجت بوضوح وإجادة تفوق معالجة المفكرين الإسلاميين لها ؟

■ الاستشراق في مجال الدراسات الإسلامية واسع جداً ، عدا عن الأدب والتاريخ والجغرافيا والفلسفة . في مجال الدراسات الإسلامية والدراسات القرآنية ودراسات الحديث ، وتاريخ الفقه والفكر ، هناك تاريخ طويل جداً نشأ بدايةً من شعور لدى الغرب ، أن الاسلام يشكل خطراً عليه ، نتيجة للامتداد التركي في أوروبا ، وكان الهدف من الاستشراق ، هو كيف تدرس ذلك الاسلام لتفادي خطره . ظهرت ردود فعل ايجابية ، ففي الثلاثينات تُرجمت دائرة المعارف الإسلامية ، وتعليقات لعلماء مسلمين ، وكانت قد ترجمت بأمانة ، الامر الذي أسس حوار ايجابي . ولكن وبالتدريج ومع استقلال المؤسسات الأكاديمية عن أصولها الكنسية ، بدأت الأكاديميات تطور مناهجها معرفياً ، وهكذا تخلت الدراسات القرآنية عن كثير من الأسئلة والافتراضات المرتبطة بأصل القرآن ، وأخذت تتعامل مع القرآن على أنه كتاب المسلمين ، وأن له بنية وله تاريخ ودلالات ، وكل ذلك يُدرس بشكل موضوعي .

وسؤال أصول القرآن في المسيحية واليهودية لم يخف تماماً ، إنما لم يعد هو الخطاب السائد ، وحصل تطور في دراسة الأنواع الأدبية في القرآن ، القرآن كأطار ثقافي وأدبي ، يعكس أطراً ثقافية وأدبية ومعرفية ، في المنطقة بشكل كامل . هنا استفاد المستشرقون من عمل العلماء المسلمين المعاصرين ، وبدأت دراسات في جماليات القرآن ، والذين قاموا بهذه الدراسات هم المستشرقون ذوو الصلة بالدراسات الأدبية والنقدية المعاصرة . وطبعاً هناك مستشرقون لا يزالون في دائرة التحليل الفونولوجي . كنت نظمت ندوة في العام ١٩٩٨ في جامعة لايدن عن الدراسات القرآنية على أبواب القرن الواحد والعشرين ، وكان هناك محور عن الدراسات الأدبية ، كنت العربي المسلم الوحيد الذي ساهم فيه ، فقد كان الآخرون من ألمانيا وكندا وجنوب أفريقيا ، ويومها قلت : إن الدراسات القرآنية ستزدهر خارج الدراسات العربية ، وخارج العالم العربي . أريد أن أقول : إن هناك تطوراً في الدراسات الاستشرافية ، إنما للأسف الشديد نحن غير متابعين لترجمة كما

ينبغي، لأننا كثيراً ما نتحسس من الغرب الذي يكتب عن القرآن. والحقيقة أن هناك علماء وعلماء يجيدون اللغة العربية، وبعضهم أكثر استحقاقاً وجدارة بكلمة عالم من الخطباء والوعاظ عندنا. وكذلك دراسة الحديث النبوي، فقد تطورت بشكل مذهل في الفترة الأخيرة، من خلال بلورة نقد السند عند علماء المسلمين، وذلك من خلال إضافة عناصر تحليل معاصرة.

فمثلاً نقد السند عند العلماء المسلمين يعتمد على أمرين: أولاً التواصل بين الراوي والراوي، وذلك يقتضي ضمان أن هذا الراوي، لا بد أنه التقى بالراوي الذي ينقل عنه، وهذا التواصل هو الذي يضمن إلحاق المتن بالراوي الأول، والأمر الثاني يتعلق بإمكانيات ومؤهلات الراوي، سواء المؤهلات العلمية أو المؤهلات الأخلاقية، إلا أنهم لم يفتتوا إلى الروي الشافهي المتناقل عبر الأجيال.

■ كيف يتم التعامل مع النص المقدس في الغرب، إنجيلياً كان أم توراتاً، وما أشكال تداخل الأدب والفلسفة في هذا الحقل المعين من الدراسات.

■ اعتقد أن النص المقدس بالمعنى الديني لم يعد موجوداً كمفهوم في الدراسات الأكاديمية، هو موجود في الدراسات اللاهوتية طبعاً، في الكنائس اللاهوتية، وبعض الجامعات ذات الطابع اللاهوتي. ولكن، مقدس بأي معنى؟ هل هو بمعنى أن كل كلمة فيه هي كلمة الله؟ طبعاً لا، لأن التوراة والأنجيل هي كلمة الله، ولكن كلمة الله التي صاغها البشر. فاللاهوت المسيحي يبنى أربعة أناجيل، ناهيك عن الأنجيل المنحول. في دراسة القرآن علينا ألا نتوقع من مستشرق أن يطلق منه كنص مقدس، وهو نفسه ليس لديه نص مقدس. النص مقدس عند المسلمين، وأنا أحترمه من هذا النطلق كباحث، ولا أشك بقداسته. ولكن من حقي أن أعمل على تحليل تاريخي للغة، كيف تكونت لغته؟ ولا يوجد هناك تناقض بين تحليلنا للنص كنص تاريخي، وكوننا نؤمن بقداسته من حيث مصدره، لا من حيث بنائه اللغوي، ولا من حيث صياغته أحياناً. لأنه كانت لدينا قراءات، وهي تلك التي حرقها عثمان بعد تدوين مصحفه. وما زال الاختلاف بين تلك المصاحف موجوداً في كتب التراث، إلا أن ذلك ليس ضمن معرفة عامة، ولا ضمن التعليم الديني للأسف الشديد. وقد كان ذلك معروفاً لدى العلماء في بداية القرن الماضي، أما الآن فالآخر لا يعرف ذلك، وإذا كلمته عن اختلاف المصاحف سيكفره، وسيقول لك: هو مصحف واحد، وإذا تكلمت عن نقد الحديث، يقول لك: الأحاديث الصحيحة موجودة في البخاري، كل ذلك بسبب الاسترخاء المعنوي من الكسل العقلي. وحتى البخاري فقد نقده ابن حجر مثلاً. نحن نحتاج لبعض الجرأة، ويجب أن نستفيد أيضاً من إجراءات البحث الحديثة، لكي تمكّننا من الوصول إلى مستويات أعمق في تحليل تراثنا. خاصة فيما يرتبط بالنصوص الدينية، مقدسة نعم، ولكن معناها إنساني. وآن الأوان أن نقول: نحن نختلف حول المعنى، ولا نختلف حول المطلق، لأن المطلق لا أحد يعرفه، وادعائك بأنك تعرفه يضعك في منطقة الألوهية، وبالتالي يكفره بمعنى ما. إذاً هناك اختلاف في التاريخ واختلاف حول المعنى، وإجراءات الاختلاف حول المعنى، اختلافات معروفة... الجزء الاجتماعي، واختلافنا الاجتماعي، واختلافات مصالحنا... إلخ. ■ كان لك في مصر قضية قوامها مواجهة الفكر التقليدي، وردّ أنصار هذا الفكر عليك، بما هي القضية التي تعيشها الآن، أي: ما هو موقف المنقف المسلم، أو المرتبط بالثقافة العربية - الإسلامية، من المواقف الغربية من الإسلام، والتي تتوزع عليها غالباً المنصرة والاحكام للمسبقة؟

■ عندما سافرت لأوروبا قلت مبكراً: إنني كنت مشغولاً بعدو واحد، والآن أنا مشغول بعدوين، لأن درجة التزييف في الخطاب العام والخطاب الإعلامي عالية جداً. وحتى لدى بعض المسلمين الذين يذهبون إلى الخارج ويتكلمون عن الإسلام. وكان هناك مشهد مع تسليمه نسرين، الكاتبة البنغالية، حيث تصديت لها بعنف غير مألوف لدي، ذلك لأنها مسلمة وتكلم عن الإسلام ويؤخذ بكلامها، في حين أنها لا تعرف شيئاً عن الإسلام. وكثير من المسلمين جهلة، وأنا تصديت للجهل، أما بالنسبة للآخر الأوروبي، فأنت تتصدى بردود فعل أقل، في لقاءات مع رجال الدين، وفي المنتديات والمحاضرات العامة تلمس هناك تعصباً، لكنه قابل للتفكيك، لأنك أمام عقل قابل للاستماع. هذا هو الفرق بين التعصب هنا والتعصب هناك. هنا أنا أقصد الحوار، وهكذا ترى أنه أصبح لدي دور مزدوج، وهذا سبب عيباً كبيراً. والذي حصل بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر أيلول، أن المسائل أخذت شكلاً أبشع على المستويين، فإذا أنت انتقدت الفكر التقليدي، يقال لك: أنت متحالف مع الغرب ضد الإسلام، وإذا أنت انتقدت الغرب يقال: إنك أسولي وتدافع عن أسامة بن لادن، الأمر الذي دفعني للاعتكاف ثلاثة أشهر في مكتبي، وإلى تغيير رقم هاتفي، وإلى الإيحاء لسكربتيري بأنني غير موجود. وقررت أن أحزم أشتياتي وأعود إلى مصر. فقد كان من المستحيل أن ترجئ مشروعك النقدي، وتدخل معركة هناك ومعركة هنا. كيف أخاطب المسلمين: يا أيها المسلمون يا أهلي انظروا إلى المرأة، فالأوضاع ليست جميلة كما تعتقدون، وأقول للغرب: يا أيها الغرب انظر إلى المرأة فأنت مسؤول عن كثير من هذه المشكلات، وهذا الدور كما ترى شاق جداً، إلا أنني قررت ألا أتخلى عنه، وكنت عيباً أحياناً في نقدي للغرب، لدرجة أنني اتهمت الولايات المتحدة أنها هي التي أهدت الإسلام أسامة بن لادن وليس نحن، وهذا صحيح.

في هولندا كانت ردود الفعل جميلة جداً، أدرك الناس دور الغرب في إعاقة تطورنا، الغرب هنا بالمعنى السياسي، والاقتصادي والاجتماعي، كان دوره بشعاً، طوال الوقت تدخل الغرب كي يفرض علينا سياساته، ويخلق لدينا ردود فعل تدفعنا للاحتماء بالتراث، وهذا ما حصل في القرن الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، ويحصل الآن بالوثيرة نفسها.

هنا، ماذا يفعل المفكر المصّر على التمسك بسلاحه النقدي، عندما يلقي الرفض والالتهام من أهله، ويلقاه من الآخر في الآن نفسه؟ هنا الغربة الحقيقية، والذي يخفف من حدتها أنك تستطيع في مجالك الأكاديمي أن تعقد حواراً حقيقياً، وعندما تخرج إلى الإطار العام تصرّ على منهجك النقدي، وعندما تكتب في العالم العربي تصر أيضاً على منهجك النقدي، وكل هذا يضعك في مأزق.

■ ما مدى نفوذ للنظور الصهيوني؟، وهو نقيض للموضوعية المعرفية، في دوائر الاستشراق والباحثين في الشؤون العربية والإسلامية في الغرب؟

■ النفوذ الصهيوني لا يقف عند النفوذ السياسي فقط، فاليهودية بصهيونيتها أصبحت جزءاً من بنية الوعي الأوروبي، وهي جزء من بنية الوعي الأميركي بالضرورة، بحكم أن المهاجرين البروتستانت الذين غزوا أميركا كان غزوهم على أساس أسطورة أرض الميعاد وإقامة مملكة الله، الأسطورة تحققت، وإسرائيل تمثل الأسطورة المصغرة التي يجب أن تتحقق، من هنا يأتي التأييد الأمريكي لإسرائيل، وهو ليس تأييداً سياسياً وتأييد مصالح فقط، إنما هو أعمق من ذلك، في أوروبا، المسألة تصل إلى هذا الحد، بدليل أن

أي نقد لإسرائيل، يُفسّر على أنه نقد لليهود. وفي هذا السياق عليك أن تبذل جهداً، وتؤكد أنك لست ضد اليهود، وأنتك تتنقد إسرائيل كدولة سياسية علمانية. لكن في الوعي العام، اليهودية بصهيونيتها جزء من الوعي المسيحي، وليس فقط، البروتستانتى، طبعاً الكاثوليكي أيضاً.. والمواطن العادي في أوروبا يأخذ هذا الأمر على أساس قضية مُسلم بها، وأن لليهود الحق في أرض فلسطين، وطبعاً ليس اليهود الذين كانوا يعيشون فيها تاريخياً مع العرب، بل حق اليهود الذين جاؤوا من أي مكان في العالم. وعندما تسأل عن حق السكان الأصليين الذين كانوا هناك، قبل إنشاء الكيان الصهيوني، وليس حق هذا من كندا وذاك من هولندا، يقال لك: إن ما حصل منذ عام ١٩٤٨ خلق واقعاً جديداً، فهناك أناس ولدوا على تلك الأرض، وأصبحنا نواجه مشكلة مشابهة لمشكلة البيض في جنوب أفريقيا، فهم في الأصل والقدون، إلا أنهم استعمروا وتواصلوا وصار لهم أسر وعائلات، وهذا التأثير موجود في البنية المعرفية الأوروبية كما أسلفت. وبعض الأكاديميين المحترمين يتأذّنون عندما نقول مثلاً: إن إسرائيل دولة نازية، لأن النازية عندهم هي الشرّ، ولا يمكنك أن تناقش ذلك، لأنني قلت في إحدى محاضراتي: إن إسرائيل تعيد إنتاج النازية، قام أحد الأساتذة بالاحتجاج رسمياً لدى الجامعة. لقد حاولنا أن نقوم بدعوة جارودي وإدوار سعيد إلى جامعة لايدن وندعو حاخام أمستردام ونعقد مناقشة، قالوا لي: لماذا؟ الجامعة مستحرق إذا حدث ذلك! اضحكت وقلت: الأفضل إذن أن أرجع لجامعة القاهرة.

■ كيف ننظر إلى مشكلة المنفى بعد أن عشناها فعلياً، وما هي دلالة الوطن عندك اليوم؟
■ أنا أنساءل: المنفى هل زمان أم مكان؟ أنا أعتقد أن المنفى ليس مكاناً، لأن التواصل مع المكان لم يعد مشكلة. وأقصد المكان الذي هو الوطن، أنا أشاهد ذلك الوطن عبر كل الأصدقاء الذين يأتون إلى أمستردام، أتواصل معهم عبر الإنترنت أو الهاتف.. إلخ.. برأيي أن الزمان هو المنفى، أن تعيش في زمان لا تنتمي إليه، ذلك هو المنفى. أنا لا أنتمي إلى المكان، وعدم انتمائي للمكان يجعلني من غير قبر، هنا في هولندا أقول في المدينة وأتوه، مرة زارني شاعر العامية المصري «زين العابدين فؤاد» وتتهت وأنا برفقته بجولة في المدينة، وقام هو بإرشادي، قال لي: أنت لا تعيش في هولندا بل تسكن فيها، وأعتقد أنها عبارة دقيقة، المنفى زمان وليس مكاناً، إلا أنني أعتقد أنني تغلبت على هذه المشكلة منذ سنوات، فأنا أستحضر المكان في الأحلام، في الفترة الأخيرة أصبحت أحم رائحة المكان، فالمكان هنا ليس القاهرة، وجامعة القاهرة. المكان قربتي، المداخن، أذهب لقراءة الفاتحة، ألتقي بأخي وأختي، وأشاهدهما.. هناك.. أعمل زيارة.

حاوره في دمشق: سعيد البرغوثي



Martin Bernal, Black Athena Writes Back,
(Duke University Press, 2001)

أثينا السوداء تكتب ثانية
قراءة في كتاب مارتن برنال
علي الشوك

برنال يرد على منتقديه

بعد سنوات على صدور الجزأين الأول والثاني من كتاب (أثينا السوداء) لمارتن برنال، صدر له أخيراً في عام ٢٠٠١ كتابه (أثينا السوداء تكتب ثانية)، بدل الجزأين الثالث والرابع من كتابه الأول، اللذين وعد بهما القراء، ولعل لبرنال مبرره في صدور هذا الكتاب، لأنه يرد فيه على نقاده الذين اتهموا للتصدي له ولنزعتهم المناصرة للمركزية الأفريقية، أي التحزب لما هو أفريقي، في مواجهة المركزية الأوروبية. وكنت أنا من بين من خاب ظنهم، للوهلة الأولى، في هذا الكتاب الجديد، بعد أن كنت أتطلع إلى الجزأين الموعدين. لكن رأيي تغير بعد قراءتي الكتاب، وإن كنت لا أزال أنتظر الجزأين الآخرين.

كان الجزء الأول من (أثينا السوداء) مكرساً بعامة لنتيج ومناقشة الدراسات والكتابات التي تعالج التاريخ الحضاري اليوناني، ومناهجها، ونظرتها للحضارة الأخرية، التي كانت في معظمها تضرب على وتر المعجزة اليونانية. أما الجزء الثاني فيدخل في التفاصيل التاريخية، في محاولة للبرهنة على وجود جذور «سراء» أو «سوداء» بالذات لهذه الحضارة، مع أن برنال أشار في كتابه الجديد إلى أنه كان يفضل أن يكون عنوان كتابه (أثينا الأفريقية) بدلاً من (أثينا السوداء)، إلا أن الناشر فضل العنوان الأخير. وسبب تفضيل برنال أثينا الأفريقية على السوداء يعود إلى أن كلمة «السوداء» لها مدلول لا يرتبط أو يقرن عند الأوروبيين والأميركان (الببيض) بالمصريين. لهذا اعترف بأن العنوان (أثينا السوداء) كان مضللاً إلى حد ما.

كان كتاب (أثينا السوداء) امتداداً للأبحاث التي تعترف بالتواصل الحضاري، وتؤكد على الجذور الشرقية للحضارة اليونانية، ويطلان المزاغم القائلة بالنقاء والمعجزة اليونانيين. ومن الجدير بالذكر أن اليونانيين أنفسهم كانوا يعترفون بالتواصل الحضاري، وبأنهم لمصر، وفينيقيا، وبابل، إلخ. لكن الأوروبيين في العصر الحديث تنكروا لهذه الحقيقة، لتبرير سياساتهم العنصرية تجاه الشعوب التي استعمروها، باعتبارها شعباً دونية لا ترقى إلى مؤهلات وكفاءات المجتمعات الشمالية، التي ابتكرت الفلسفة والمنطق والرياضيات الإقليدية حتى في العصر القديم (أي في اليونان القديمة). بيد أن بعض الأصوات المنصفة كانت تلتفت هنا وهناك مؤكدة على التواصل الحضاري، وعلى شرقية اليونان، جغرافية وحضارة، وعلى أن الفلسفة اليونانية، والذهنية النظرية، كان لهما مهادت شرقية، في أقل تقدير.

ومن بين أبرز من أكد على هذه الحقيقة فيكتور بيرار Victor Berard، الذي أصدر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين دراسات قدم فيها أدلة على الجذور الغنيقية لكثير من الأسماء الجغرافية، والتاريخية، والأسطورية

اليونانية. وفي الخمسينات من القرن العشرين، وقبلها، قدم سايروس غوردن Cyrus Gordon عدداً من الدراسات حول بعض النقاط المشتركة بين هوميروس والكتاب المقدس، وحول الخلفية المشتركة بين الحضارتين اليونانية والعبرية (والسامية بعمامة)؛ وحاول فك رموز أقدم كتابة كريتية (Linear A)، وتوصل إلى أنها سامية غربية، رغم أن ذوي النزعة الأوروبية المركزية لم يقبلوا تفسيره. على أن أهم دراسة عن الجذور السامية للعديد من المعالم الحضارية اليونانية كانت Heleno semetica لمايكل استور Michael Astour. وأشهد بانني وجدت هذا الكتاب من بين أثنى الكتب التي صدرت في هذا الإطار، رغم أنه حوِّب ومُحَسَّن من ذوي النزعة المركزية الأوروبية، الذين يتمتعون بنفوذ قوي في العالم الأكاديمي. هنا ركز استور على الجذور الكنعانية والعبرية والرافدنية للحضارة اليونانية، بما في ذلك الحضور السامي (أي الاستيطان) في إيجه وعلى البر اليوناني.

أما مارتين برنال فقد أكد على الجذور للمصرية (القديمة) لهذه الحضارة. ولا شك أن هذه الآراء تخضع إلى الخلفيات الثقافية لكتائهما. فغوردن وأستور متخصصان باللغات السامية. أما برنال فيذكرنا بأنه حفيد - من جهة أمه - للعالم المعروف بالمصريات Alen Gardiner.

ولعله، لهذا السبب، كان ملتماً ومهتماً باللغة المصرية القديمة، مع أن اختصاصه هو العلوم السياسية. وقد وجد منتقدوه في ذلك منقصة. لكن برنال يلمّ أيضاً بعدد من اللغات القديمة والحديثة، إلى جانب اهتماماته التاريخية العميقة والعريضة، كما سنرى. لهذا كان خلفيته - اللغوية - المصرية دور في الصيغة المصرية للحضارة اليونانية، كما يذهب إليه كتابه (أثينا السوداء). لكن بعض نقاده يرون أن التأثير السامي (الفينيقي بخاصة) على الحضارة اليونانية كان أكبر من المصري. وهو رأي له قوته، وإن كان برنال ركز على مصر البرونزي (علماً بأن التأثير الفينيقي في العصر الحديدي - الذي ابتدأ في حدود ١١٠٠ ق. م. - كان هو الأبرز). ويبقى هذا الموضوع خاضعاً للنقاش، لأن التفاعل الحضاري كان قائماً في منطقة شرقي البحر المتوسط كلها منذ العصر البرونزي، وحتى قبل ذلك.

في مقدمة كتابه الجديد، يشير برنال إلى ردود الفعل (في الأوساط الغربية) تجاه (أثينا السوداء)، التي كانت سلبية في إطارها العام، وأن عدداً صغيراً من الخبراء كان متعاطفاً مع مشروعه؛ ومع ذلك، مع أن ردود الفعل السلبية كانت هي الطاغية، إلا أن أصحابها شعروا بأن الموضوع كان مهماً وجديراً بالنقاش. وهذا بالفعل ما تمخض عنه كتاب (أثينا السوداء) بجوابه. لقد حرك عدداً كبيراً من المهتمين بالشأن الإغريقي، وبصراع الحضارات، الشعار أو الموضوع الذي طرح على بساط البحث بعد زوال الأنظمة الاشتراكية في أوروبا في ١٩٨٩. وكان أبرز رد على (أثينا السوداء) كتاباً بعنوان (Black Athena Revisited) (٥). وهو مجلد كبير صدر في ١٩٩٦، يضم مجموعة مقالات كتبها عدد من الباحثين البارزين من ذوي الاختصاصات المختلفة. والكتاب في مجمله يتعرض بالنقد لأفكار وأطروحات برنال، كان بعضه عنيفاً.

لقد هاجم البعض من منتقدي برنال المنحى العام لأثينا السوداء من منطلق أكاديمي بحت، والبعض الآخر جمع بين البحث الأكاديمي والدوافع السياسية، التي وصفها برنال باليمينية... وكان هذا الرد عنيفاً، وقد اقتنع عدداً كبيراً من الخبراء والمثقفين بالحجج التي طُرحت في الكتاب، أي (عودة إلى أثينا السوداء)، كما يقول برنال نفسه في مقدمة كتابه الأخير. بيد أن كتابه هذا، ورديفه الآخر (Debating Black Athena) هما محاولتان لتحدي ومناقشة هذه المناقشات أو الحجج المطروحة في (عودة إلى أثينا السوداء).

* عودة إلى أثينا السوداء.

ربما نُظِرَ إلى برنال كباحث أو مؤلف ذي نزعة «متطرفة»، على غرار إدوارد سعيد في كتابه (الاستشراق)، الذي كان يضرب على وتر العنصرية الأوروبية. هنا، أيضاً، ألهم برنال بأنه كان مُغالباً في اعتباره الباحثين في الكلاسيكيات (أي مؤرخي الحضارة اليونانية) عنصريين وحتى لا ساميين. هذا في حين يؤكد John Baines، أحد المسهمين في كتاب (عودة إلى أثينا السوداء) على أن غالبية الباحثين في الكلاسيكيات المعاصرين لا يشاطرون آساذتهم وآساذته اساذتهم آراءهم العنصرية والمعادية للسامية.

من جهة أخرى، يشير Baines المسألة المتعلقة بمصداقية «الأجداد» (الاسماء التاريخية الاسطورية المؤسسة للمدن الدول)، التي انحدرت إلينا عن طريق الأساطير. وهو موقف لا يعارضه برنال بصورة عامة. لكن ينبغي التمييز بين الأساطير في ضوء إخضاعها إلى الوقائع والحقائق، والأدلة التاريخية والأركيولوجية (الآثارية). على سبيل المثال، يشير برنال إلى أن الحكايات حول الاستيطان الهكسوسي لليونان يمكن أن تكون مقبولة، في ضوء الأدلة الآثارية واللغوية، مع أننا اهتمدنا إلى قصة هذا الاستيطان عن طريق الاسطورة اليونانية، التي تروي كيف أن (دانوس) وبناته الخمسين هاجروا من مصر إلى اليونان، وهناك أسس دانوس مُلكاً في أرغوس Argos اليونانية. ويرى عدد من الباحثين، بمن فيهم مايكل استور ومارتن برنال، أن هذا يمكن أن يشير إلى هجرة الهكسوس إلى اليونان: استور يعتقد أن الهجرة تمت بعد طرد الهكسوس من مصر (في حدود ١٥٦٧ ق. م.)؛ أما برنال فيرجح أنها تمت في بداية حكم الهكسوس لمصر (أي في حدود ١٧٨٦ ق. م.). ولا نريد أن ندخل في هذه التفاصيل الآن، لأننا سنحاول العودة إلى هذا الموضوع في مناسبة أخرى، عند الكلام على الحضور السامي في اليونان.

يعتقد لورنس تريتال Lawrence Tittle، (أحد كتاب «عودة إلى أثينا»)، بأن برنال «عالم سياسة وليس مؤرخاً». ومع أن برنال أكد مراراً على أنه تعامل مع الكلاسيكيات وتاريخ وادي الرافدين كيرتاني، إلا أنه لم يصرح بمثل ذلك في ما يتعلق بالتأريخ بصورة عامة. ويعترف بأنه تلقى تعليماً جيداً في التاريخ. فقد درس اللغة الصينية في كيمبردج على يد مؤرخين بارعين. ودرس في بيركلي وهارفرد على يد مؤرخين مثقفين لامعين، هما جوزيف ليفنسون وبنجامين شوارتز. وقرأ أطروحته، التي اهلته للحصول على منحة دراسية في الكلية الملكية في كيمبردج، عدد من المؤرخين اللامعين في تلك الكلية. وكانت أطروحته عن التاريخ الثقافي والعلاقات الحضارية. وفي كيمبردج كان على صلة مع مؤرخين مثل جون دن، ومارك ألفن، وموزز فلي، وفرايسيس هسكل، وأريك هوبساوم، ونيكولاس جاردانين، وجيفري لوي، وجوزيف نيدهام (العلامة المختص بالحضارة الصينية)، الخ.

ثم يتساءل برنال: «ماذا استفدت من هذه الصحبة الجليلة؟ لا شك أن هذه الصلات وضعتني في قلب الثقايلد الانكلو-سكسونية». ولأنه عاش في تلك الفترة في الستينات أيضاً، فقد شهد هو ومجايلوه النزعة الوضعية للمسرفة. وفي كيمبردج في الستينات أصبح هو وأمثاله شديدي الحساسية تجاه الأهمية المركزية للمعرفة السوسيلوجية. وباتوا يشكّون في كل المزاعم التاريخية، ومن ثم في جدوى البحث عن البرهان. ومع ذلك، لم ينشد هو ومعاصروه النسيانية المطلقة؛ فقد كانوا، ولا يزالون، يؤمنون بأن بعض السرديات والتفسيرات التاريخية أفضل، والأخرى أسوأ، وصاروا يميلون إلى الاعتقاد بأن هذه لا ينبغي أن تُصنّف بأنها «صحيحة» أو «غير صحيحة»، بل تندرج في إطار ما يدعوه برنال بـ «المعرفية في إطارها التنافسي».

على أن تريتال نعت برنال بأن مقتربه مشابه للتكر لنسبية آينشتاين والعودة إلى فيزياء نيوتن. وهنا يعترض برنال على هذا المنهج في النقد، لأنه لا يرى مسرّعاً للمقارنة بين التاريخ والفيزياء. وينعى تريتال على برنال أيضاً أن نهجمه

«النزق والمفرط في طابعه النقدي» على ما أسماه بال *Besserwisserei* (وتعني «ان الباحثين المعاصرين يعرفون أكثر من القدماء») «ينطوي على جهل أساسي بمهجية الأفكار التي تكمن خلف البسرفسري. وهي متجذرة في الفكر الإيطالي (وليس الألماني)، لا سيما في فلسفة التاريخ عند *Giambattista Vico*. ومثل العديد من نقاد برنال، يؤكد ترنتل على أن منقوده يبلغ في مصداقية المؤرخين القدمى. وكمثال على ذلك أن ترنتل يتهم برنال بأنه يقرأ هوميروس ككتاب تاريخي. إلا أن برنال يرى أن هذه التهمة غير واردة، لأنها أشبه بالتأدية إلى الخال. فهو، في جميع كتاباته، يعتبر هوميروس «شاعراً ملحمياً»، ويؤكد على أن الشعر يكتب في مستويات مختلفة وهو بطبيعة الحال ينطوي على جوانب كثيرة من الخوض. وهو يعتقد أن الوظيفة الأساسية للأساطير هي تفسير للطبيعة المعاصرة والنظام الاجتماعي وتبرير للآخر. لكنه يعتقد أيضاً أن الأشعار والأساطير تنطوي في كثير من الأحيان على معلومات تاريخية حقيقية، وفي بعض الأحيان يمكن مقارنة بعض هذه الأساطير ببينات من مصادر أخرى، كالآر كيولوجيا، والوثائق المعاصرة [لها]، والشواهد اللغوية التالية لها، والأشياء المستقلة الأخرى.

ويأسف ترنتل لأن برنال يرى أن العنصرية البيضاء مرعبة أكثر من العنصرية السوداء. وهنا يشير برنال إلى الفارق العميق بينهما حول أهمية السلطة. لكن ترنتل أشار أيضاً إلى قول برنال من أنه «بمقت العنصرية بكل أنواعها». كما ينتقد برنال لأنه لم يهتم كثيراً بمفهوم كلمة *eleutheria* اليونانية التي تعني «حرية». يحبه أولاً لأنه أخفق في اعتبارها تنطوي على جانب من الأهمية، وثانياً لأنه يعتقد أن هذه فكرة يونانية بحتة، وردت عند هيرودوتس في القرن الخامس ق. م. هذا في حين يؤكد برنال أن ترنتل جالب للصواب في اعتقاده بأن «الحرية» كانت اجتراراً يونانياً ظهر في القرن الخامس ق. م. فلقد كانت معروفة في مجتمعات عديدة أخرى بما فيها وادي الرافدين القديم، وسوريا، وفلسطين، ومصر. وسيشير في موضع آخر إلى أن الكلمة السومرية للحرية هي «*amargi*».

وعبر برنال عن ارتياحه لأنه يتفق مع ترنتل حول الصلات الكثيفة في شرقي المتوسط في العصر البرونزي الأخير، مؤكداً على أن من شأن هذا وحده أن يعني أن إنكار الاستعارات اللغوية الكثيرة من اللغات المصرية والسامية الغربية إلى اليونانية غير معقول. فقد سره مثلاً أنه يؤيد الزعم القائل باستعارة لفظة «*citos*» اليونانية الدالة على «الخطئة» من اللغات الأفروآسيوية (أي السامية - الحامية). لكن ترنتل ينعي على برنال أنه يقلل من شأن الاستعارات اليونانية من السامية الغربية، ويركز على الاستعارات من مصر. وإذ يعترف برنال بأنه لم يوف هذا الجانب حقاً - في الجزء الأول من أثينا السوداء - إلا أنه أشار في مواضع أخرى إلى أن التأثير الفنيقي على إبجاء كان في العصر البرونزي أكبر من التأثير المصري.

ولعل الخلاف الأساس بين ترنتل وبرنال هو أن الأول يرى أنه ما لم يقدم المرء برهاناً على الصلات فلا ينبغي له أن يفترض وجودها. وهنا لا يتفق معه برنال، على الأقل في الأماكن والتواريخ المشار إليها. ذلك أن شرقي المتوسط بقعة صغيرة والمرحلة الزمنية طويلة، ونحن نعرف الآن أن السفن كانت تخمر في المنطقة منذ أوائل العصر البرونزي على الأقل. لذا لا يرى برنال أي سبب لافتراض العزلة. واستعتربه الدهشة إذ لم تكن هناك صلات حقيقية بين إبجاء والسباحل الأخرى في شرقي المتوسط في بحر الألفي عام بين ٣٠٠٠ - ١٠٠٠ ق. م.

أما أدب هول *Edith Hall* فتتقد معظم ملاحظاتها أو انتقاداتها طعامها، لأنها تجمع إلى التشويه، كما يقول برنال. ويشير إلى أمثلة على مبالغاتها: إحدى هذه المبالغات أنها تتهم برنال بأنه «يطلب منا أن نؤمن بأن الأغريق أنفسهم كانوا يعتقدون بأنهم تحددوا من المصريين والفينيقيين». وأنها تعتقد أن برنال يؤمن بحرية الأساطير. وطبعي

أن برنال لم يُدخل في روع القراء أن اليونانيين أنفسهم كانوا يعتقدون بانحدارهم من المصريين والفينيقيين. كما أن من الساذجة أن يتصور المرء - أو قارئ برنال - أن هذا الأخير يؤمن بحرفية الأساطير. فهو يؤكد على أنه ليست كل الأساطير عن الأصول أو الجذور تنطوي على ذرة من الحقيقة. فبعضها حكايات بالكامل، وبعضها مستعار من شعوب أخرى. لكن من الواضح أن كثيراً من الأساطير عن الأصل تنطوي على عناصر « تاريخية ».

مع ذلك، حتى الجانب التاريخي في الأسطورة لا ينبغي أن يعتبر بيت القصيد في منهج وأبحاث برنال، كما تصور Edith Hall، إنه يعتبر مصدراً مهماً في المعلومات ينبغي دراسته ومقارنته بمصادر أخرى: آركيولوجية، ولغوية، ووثائق وصور من العصر. ويؤكد أن البحث في هذه المصادر الأخرى أفضله بأن الأخبار القديمة - اليونانية - عن المستوطنات [الشرقية] قد تكون صحيحة. في هذه الحال، بالتالي، يرى نفسه مقتنعاً بأن الأساطير تنطوي على جانب من « الحقيقة ». على أنه يعني جيداً أيضاً أن أي علاقة بين ما يؤمن به الأغريق حول ماضيهم و« ما حدث بالفعل » شيء محتمل، وليس ضرورياً، وأنه يدرك الفرق بينهما جيداً في ذهنه وكتابه.

علم اللغة

من بين الإسهامات النقدية المهمة في كتاب (عودة إلى أثينا السوداء)، المقال الذي كتبه هـ. ياسانوف H. Jasanoff. والآن نُسبوا Alan Nussbaum، الذي يوضح بالعديد من التحديات، وجد برنال الحاجة إلى الرد على معظمها. ولعل أهم ما في الأمر أن تحدياتهما تتعلق بموضوع اللسانيات أو الاشتقاقات اللغوية التي ربما كانت تشكل مركز الثقل في المشروع التاريخي لبرنال بجممله. فإذا كانت الصلات بين مصر والشرق (السوري) من جهة، وإيجة من جهة أخرى، مستمرة ووثيقة كما يؤكد، فإن التبادل اللغوي لا بد أن يعكس هذه الصلات. ويذهب أيضاً إلى أن الكم الكبير للإستعارات اللغوية في اليونانية عن اللغتين الأفروآسيويتين، المصرية القديمة والسامية الغربية، يؤكد على عمق الصلة الحضارية. ويعترف بأن هناك استدلالية في هذا الإطار، بيد أن لديه قناعة بأن كل سناد يدعم قضيتهم - من عالم الأركيولوجيا، والوثائق، والتقاليد واللغة الأغريقية - يمكن أن يكون له موطن قدم راسخ، وأنها بجمملها تقوى على الطعن. لكن هذين الناقدتين يعتبران نفسيهما مختصين وأنهما يتمتعان بمعرفة « علمية » تخولهما الاعتقاد بأن عمله، في إطار اختصاصهما [اللغوي] على الأقل، باطل. ويعتبرانه هارياً عابثاً، لا يفهم المبادئ الأساسية لللسانيات « العلمية ».

ويغطي الفصل السادس من كتاب برنال (أثينا السوداء تكتب ثانية) حيزاً كبيراً بالمقارنة مع بقية فصول الكتاب، لأن الأدلة اللغوية تشغل موقفاً مركزياً في أطروحة برنال التي تؤكد على أن مصر والساحل الشرقي للمتوسط كان لهما تأثير كبير على تكوين الحضارة اليونانية القديمة. ويعترف برنال بأنه عندما قرأ، في السبعينات، سايروس غوردن ومايكل أستور لأول مرة، استنتج أنه إذا كانت مزاعمهما حول المتوازيات الميثولوجية المتقاربة بين جنوب غرب آسيا ومنطقة إيجة صحيحة - كما يبدو - فإن صلات لغوية قريبة بين المنطقتين ستكون واضحة أيضاً. وهذا بالفعل ما توصل إليه في بحر العشرين سنة الماضية. لذا، كانت الحجج اللغوية مركزية في عمله بصورة ملحوظة.

ومما يثير فضول القارئ هنا أن عالم المصريات جون ري John Ray وصف مقالة ياسانوف ونُسبوا بأنها « طعنة نابئة (في جثة برنال النازفة) ». أما عالم اللسانيات بيتر دانيلز Peter Daniels فقد صور الأمر بصورة مختلفة تماماً، حيث كتب في مقالته (لعبة الكلمات)، التي يصفها برنال بأنها رغم ذلك لم تكن إيجابية تجاهه: « إن نبرة هذه المقالة

[المقصود بذلك مقالة الناقدين المشار إليهما أعلاه] تبدو أقرب إلى المناقشة اللامعتدلة... منها إلى المراجعة العامة... ربما أراد [ياسانوف] أن يُنظر إليه كدليل رنان عند مجيبي «اللسانيين». ومع أن برنال يرى أن هذا التعليق قد يكون مبالغاً فيه إلا أنه يعتقد أن ياسانوف ونسبواو يقيان قريبين إلى التقاليد الأكثر تصلباً في القرن التاسع عشر، تقاليد من دعامهم بالفراماطيقيين الجدد (في ذلك القرن). فهما يستعملان صيغاً من قبيل «في ضوء الحقائق التي نشأت في صحتها»، ومن قبيل «إن ما يتعامل به الآخرون بشأن القارات المفقودة، يذكرنا بما يحققه برنال صواباً... أو خطأ... مع [الحروف] الساكنات المفقودة». فهما يزعمان، على سبيل المثال، أن برنال يكن احتراماً لا حده للأسطورة وتاريخ هيرودوتس، اللذين يصفانهما على صعيد واحد، وأنه لا يثق بأي باحث حديث ممن «كتب له أن يولد بعد ١٧٥٠». وعلى هذا يرد برنال مؤكداً أنه طالما عبر عن احترامه للجسم للعديد من الباحثين في القرن العشرين، ليس فقط أولئك الذين يتفق معهم بصورة عامة، مثل مايكل أستور، وفيكتور بيرار، وفالتر بوركرت، وغوردن تشايلد، وآرثر أفنس Evans، وول فوكو، وسايروس غوردن، وأدورد ميير، وأوسكار مونتيوس، وبيتر والكوت، ومارتن ويست، بل مع من تعارض وجهات نظرهم معه، مثل مارتن تلسون، وكولين ريمفورد.

ويعيد برنال إلى الأذهان هنا عدم اهتمام الفراماطيقيين الجدد (في القرن التاسع عشر) باللغات غير الأوروبية، مشيراً إلى أسبابه المعروفة: أولاً، لأنهم كانوا يعيشون في عصر رومانسي صارخ، فقد كانوا يؤمنون بالقوة الخلاقة للنقاء أو الصفاء والأهمية الفائقة للتطورات الداخلية. ومع أنهم رفضوا «المعضونية» أو التحليل الجيولوجي الذي كان يلجأ إليه بعض من سبقهم، «إلا أنهم استمروا على اعتبار اللغة شيئاً مستقلاً عن الناطقين بها وخلفيتهم الاجتماعية»، وأكثر من ذلك كانوا يؤمنون بأن اللغات «أشياء مستقلة»، لم تختلط. ثانياً، كان الفراماطيقيون الجدد يعتبرون الناطقين باللغات الهندية-الأوروبية أكثر الشعوب فعالية في التاريخ؛ لذا، لم يعتقدوا بأن لغاتهم يمكن أن تكون متأثرة إلى حد كبير باللك الذين ينتمون إلى الشعوب الأقل دينامية... وهكذا.

وعلى غرار أجدادهما الأكاديميين، يسلط ياسانوف ونسبواو الضوء بصورة مطلقة تقريباً على مجموعة اللغات الهندية-الأوروبية، ويكرسان الكثير من «ألعاب المفردات» لمئات هذه اللغات. ولا يخصصان سوى مساحة صغيرة للنظريات المتعلقة بالتفاعل اللغوي، لا بين اللغات المتباعدة، ولا التي تفتقر إلى صلات مشتركة. في هذا الإطار يستشهد برنال بفالتر بوركرت Walter Burkert، المتخصص البارز بالديانة الأغريقية.

«أصبحت اللسانيات اليونانية في مدار اهتمام اللغويين باللغات الهندية-الأوروبية منذ زهاء قرنين؛ مع ذلك يورث عملهم انطباعاً بأنه يشوه الحقيقة. فكان إعطاء اشتقاق كلمة يونانية في المعاجم القياسية، يعني إعطاء اشتقاق هندي-أوروبي. فحتى أبعد الإشارات - لنقل إلى الأرمنية أو اللتوانية - مدوّنة بكل حرص؛ أما الاستعارات المحتملة من السامية، فتناقش بفتور، وإما أن تهمل أو تُذكر بصورة عابرة، دون توثيق واضح بالمراد. وإنه معروف جيداً أن نسبة كبيرة من المفردات اليونانية تفتقر إلى أية جذور هندية-أوروبية؛ بيد أنه أصبح مألوفاً تفضيل صلات بجذور إيجية مزعومة أو متوازيات أناسولية، مما يقتضي التعامل مع عوالم مجهولة على نطاق واسع، بدلاً من البحث عن صلات مع لغات سامية معروفة...».

يناقش برنال منهجية ياسانوف ونسبواو ويقول إنهما بصفتها تابعين مخلصين للفراماطيقيين الجدد، يستعملان المصطلحات القديمة الطراز والنتائج الوضعية لللسانيات «العلمية»، «وما قبل العلمية»، و«اللاعلمية». ويتأسس استعمالهما لهذه المصطلحات على الدقة اللفظية (Phonetic) المثقنة التي لاقت نجاحاً في العديد من الحالات المتعلقة

بالموائل اللغوية الهندية - الأوروبية، وسواها. لكنهما ينتقلان بهذه الإنجازات إلى أبعد من ذلك بكثير، ويضعان اللسانيات التاريخية بمجملها على صعيد واحد مع العلوم الطبيعية، كالجيولوجيا أو علم الفلك. فهما يقولان، على سبيل المثال، «إن القول بأن علماء اللسانيات «يفضلون» مقارنة e'rebos بنظائرها في الهندية - الأوروبية، هو أشبه بالقول إن الجغرافيين يفضلون الاعتقاد بأن العالم مدور». وهذه الكلمة، كما هو يتبين هي أصل لفظة Europe. ويؤكد برنال أن باسانوف ونسبارم لا يشيران إلى أن الباحثين ظلوا يناقشون ويؤكدون على الأفضليات النسبية للاشتقاق السامية والهندية - الأوروبية لكلمة e'rebos على مدى أكثر من قرن. إن هذا الضرب من الخطرسة الوضعية يجعل المؤلفين يملّيان^(*) مصطلحاتهما المعادة صياغتها والتي تفتقر إلى التوثيق ويحيلان السلاسل الطويلة من التغيرات الافتراضية إلى حقائق لا تدحض. وقد يكون بعض افتراضاتهما صحيحاً، بيد أن بعضها الآخر أقلّ يقيناً بكثير وينبغي التخلي عنه إذا تعرض إلى تحديات معقولة. وهكذا، إذا صادفنا موازياً سامياً أو بروسياً قديماً لكلمة يونانية، فليس أكثر صواباً أو «علمية» أن نختار أوتوماتيكياً البروسي القديم. يتعين على المرء أن يوازن بين الاحتمالات.

يقول فالتر بوركرت: «إن اللغة اليونانية ترفض بصورة مطلقة استعمال الكلمات الأجنبية غير المكيفة أو المهزّزة؛ إنها تُعَيِّل فقط في صيغها المتمثلة (المكيفة) بصورة تامة في اللفظ والإنشاء. من هنا لا وجود لوسيلة لاكتشاف الكلمات المستعارة: إنها تُزَيَّف وتختفي، مكيفة نفسها إلى جذور ولواحق (suffixes) اللغة اليونانية... ويلعب الاشتقاق الشعبي دوره في مثل هذه الإنمساخات، ولا يمكن الوقوف على قواعد للتطور اللفظي». ويؤكد برنال أنه يتفق مع هذا الرأي بصورة عامة، مع أنه يعتبر نفسه أقلّ تطرفاً. فهو يعتقد أن بعض المبادئ النظامية المحدودة موجودة، ومن ثم هناك وسائل لاكتشاف الكلمات المستعارة.

الدقة و/أو التماسك المنطقي

كرس برنال الفصل السابع من كتابه للرد على روبرت نورتن، وروبرت پالتر Palter، وجونيس بلوك Jonise Bloc، الذين ناقشوا آراءه حول الكتابات الأوروبية في العصر الحاضر. يصدد اسحاق نيوتن يقول برنال إنه هو وروبرت پالتر يُقرّان سوية بأن أفكاره بشأن مصر القديمة يتعلّز فهمها، وأنهما يتفقان على أنه كان يرى اليونان مدينة دائماً إلى مصر، لكن الخلاف بينهما يأتي حول موقف نيوتن من مصر القديمة فيما إذا تغيّر أم لم يتغيّر. فبرنال يرى أن هناك تحولاً من الولع بمصر في مرحلة الشباب إلى شيء أقرب إلى الرهاب المصري في شيخوخته. ويعتقد أن سبب تزايد عداء نيوتن تجاه مصر إلى حد تصاعد رد فعله تجاه سببوزا و«التنويريين الراديكاليين» يعود إلى تأثيره بجون تولاند Toland وآخرين. والظاهر أن نيوتن في أواخر أيامه مال إلى تأخير تاريخ الحضارة المصرية وتقدم التاريخ الإسرائيلي عليها، وتفضيل دوره.

وكان برنال تطرق في كتابه السابق (أثينا السوداء) إلى موضوع العبودية، وفاجأ العديد من القراء بأسماء لامعة من بين المثقفين التنويريين في أوروبا وأميركا، ممن صدرت عنهم آراء عنصرية، بمن فيهم جون لوك، وجورج بيركلي، وديفيد هيوم، وفولتير، وبنجامين فرانكلين، وجيفرسون، وكانط. هنا يعترض روبرت پالتر على ما يعتبره مبالغاً من برنال في طرح المسألة بهذه الصورة، ويضرب على ذلك مثلاً في قول برنال: «كانت حدة وشيوع العنصرية الكولونيالية في أوروبا الشمالية وأميركا والدول الأخرى منذ القرن السابع عشر... أبرز من المعتاد». فهو يعلق بسخرية: «أي

* يعتبر أن الشيء المجرد مادياً.

معتاد؟ ذلك الذي يعود إلى التاريخ الأوروبي السابق؟ أم كل التاريخ للذون؟ وما هي درجة تقويم - تقييم - المنصيرية؟ ويرى بالتر أن برنال كان مبتلى بهوس الحتمية الاقتصادية عندما أكد على أن المنصيرية، بعد ١٦٥٠، «تصاعدت بتنامي الاستيطان في أميركا الشمالية، مع سياسته القائمة على إباداة الأميركيين الأصليين واستعباد الأفارقة» التي «أثارت مشاكل أخلاقية» لا يمكن تخفيفها إلا بتبني «سياسة عنصرية متطرفة». ويقول بالتر: «هنا يتخذ [برنال] موقفاً - على ما يبدو دون أن يفهمه بوضوح - بشأن مسألة لا تزال موضوع نقاش حاد حول العبودية الأميركية، فيما إذا كانت العبودية أدت إلى المنصيرية أم المنصيرية أدت إلى العبودية».

ويعتقد بالتر أن برنال يعتقد بأن العبودية هي التي أدت إلى المنصيرية. هذا في حين يؤكد برنال على أن ذلك مجانب للصواب.

لكن برنال يعترف بفضل روبرت بالتر في نقده وفي عمق وجهات نظره وبصيرته. ويرى أن نقده إنباء بشأن فشله، هو برنال، في الإشارة إلى عداء ديرو وفولتير لمصر كان مبرراً. ومع ذلك، انطلاقاً من حرص بالتر على أن يبقى متمسكاً بالموضوعة، فقد حاول تلطيف موقف الأخير، أي فولتير، في قوله، أي قول فولتير: ليس هناك أكثر صدقاً من القول اللاتيني المأثور: «لقد تعلم المصريون من البابليين، واليونانيون من المصريين».

ثورة واحدة أم أكثر؟

كرس برنال فصلاً لكتاب فالتير بوركرت (Walter Burkert) (الثورة الاشتراكية): تأثير الشرق الأدنى على الحضارة اليونانية في العصر الأركائي (القديم) المبكر. وهذا العنوان هو الترجمة الإنكليزية للكتاب من الألمانية. ذلك أن بوركرت يؤمن بأن التأثير السامي على الحضارة اليونانية كان كبيراً في أثناء «المرحلة الاشتراكية» (orientalizing)، التي تمتد طرناً بين ٧٥٠ - ٦٥٠ ق. م. فهو يعتقد بقوة أن التأثير الشرقي الرئيسي على اليونان جاء من المشرق (الساحل السوري) ووادي الرافدين، وليس من الأناضول. ولم يقتصر، كما كان الباحثون التقليديون يزعمون، على الأساليب الفنية، والأبجدية. فقد لاحظ أن هناك مؤثرات سامية مهمة على ملحمتي هوميروس وشعر هزيبود، وكذلك على الأساطير والديانة اليونانية بعمامة.

وقد أصبح العنوان أكثر دراماتيكية، بعد أن تغيّر في الترجمة الإنكليزية من الألمانية، بإيعاز منه، من «العصر الاشتراكي» إلى «الثورة الاشتراكية». كما أن المحتوى ازداد سعة. وقد أشار بوركرت إلى أن أحد الأسباب التي تكمن وراء الهوى المعادي للجذور الشرقية كان «ضرباً من الشعور بعدم الارتياح» نجم عن الاكتشافات المثيرة للحضارات القديمة حول حوض البحر المتوسط. لقد ضيبت هذه الاكتشافات «الصورة عن النزعة الهلينية الخالصة المنفردة بذاتها، التي أعلنت عن ظهورها المعجز مع هوميروس». وهكذا إن «العديد من اللقى الشرقية التي عُثِر عليها في المعابد اليونانية الكبرى بقي - ولا يزال بعضها باقياً - دون أن ينشر». وبعض هذه المواد جاء مباشرة من فينيقيا وقدم نماذج للصناعات اليونانيتين لتقليدها. ونعرف عن طريق هيروdotus أن التجار المصريين والأناضوليين، بين ٧٥٠ - ٥٥٠ ق. م. كانوا يرسلون هدايا ثمينة إلى المعابد اليونانية. وتأسيساً على الكتابات الطليعية القيّمة لباحثين من أمثال مارتن ويست Martin West، وبهرت والكوت Peter Walcot، أكد فالتير بوركرت على امتلاء الملاحم والديانة اليونانية بالمواضيع الشرقية، ومع أن هذين الكاتبين - ويست والكوت - هما الآخران يميلان إلى اعتبار المرحلة الرئيسية للتأثير هي العصر الأركائي Archaic، إلا أنهما أكثر افتحاحاً إلى التأثير الأقدم، من بوركرت، الذي يحصر كل هذه المؤثرات في القرن

المحدود بين ٧٥٠-٦٥٠ ق.م.

ومن بين أهم وأكثر الفصول تعاطفاً في كتاب بوركرت، ما جاء عن سوسيلوجيا المعرفة التي تتعلق بمدى التأثير السامي على اللغة اليونانية. فهو يهاجم المختصين باللغات الهندية - الأوروبية على اهتماماتهم الضيقة بهذه اللغات والتقليل من شأن وأهمية اللغات الأخرى، وجذورها في اشتقاقات المفردات اليونانية، وحتى التغاضي عنها. ويدين مواقف بعض المهتمين باللغات الهندية - الأوروبية من أمثال ديهرنر Debrunner، وماهلت Meillet، وه النزعة النقدية المحدودة جداً عند أميل ماسون Masson. في مقابل ذلك يُثني على الاشتقاقات الجرفية والنابتة لأوسوالد سيمريني Szemerényi، وجون بيرمان براون Brown، اللذين وسعا عدد الكلمات السامية المستعارة في اليونانية. ويقول بلودسية: «وهكذا لن تكون هناك وسيلة لاكتشاف الكلمات المستعارة: إنهم يقلدون، ويخفون، مكيفين أنفسهم لجذور ولواحق اللغة اليونانية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ويقال الشيء نفسه في العديد من المتوازيات بين اليونان والشرق الأوسط في الأساطير والعبادات التي تبدو متجذرة بعمق في الديانة اليونانية. على سبيل المثال، يبدو من الصعب إدخال المؤثرات السامية التي أشار إليها فيكتور بررار في عبادات أركاديا البعيدة والمنطقة المحافضة، في «المرحلة الاشتراكية».

لكن علم الأركيولوجيا أكد في الثلاثين سنة الأخيرة على وجود صلات بين الشرق واليونان، ليس فقط في القرن الثالث عشر ق.م. بل وفي معظم القرون الخمسة بين ١٧٠٠ - ١٢٠٠ ق.م. وحتى قبل ذلك، هناك أدلة كثيرة على تأثير جنوب غرب آسيا على كريت في العصر المينوي Minoan، الذي يُقل الكثير منه إلى اليونان المسيحية (في فترة حرب طروادة وما قبلها، أي قبل ١٢٠٠ ق.م.). وهكذا، إن الأساس القديم الوطيد لليونان الأركائية Archaic كان قد تخلله النفوذ السامي من قبل، كما يقول برنال. لكن برنال يؤكد أيضاً: أنه يبدو أن اليونان كانت تتلقى مؤثرات حضارية في العصرين الهندسي والأركائي، وهي الفترة التي غني بها بوركرت، من جنوب غرب آسيا أكثر ما استلمته من مصر. لكننا نعلم أيضاً، كما يؤكد، أن دور مصر كان، بعد القرن السابع ق.م. مركزياً في تطوير النحت اليوناني، وأن رَمَام القدور البارز في أثينا في القرن السادس ق.م. كان اسمه مصرياً، هو Amasis. ومهما يكن من أمر، فإن برنال يرى أنه لم تكن هناك ثورة اشتراكية في ذلك القرن (٧٥٠-٦٥٠ ق.م.)، أو أي قرن آخر، لأن اليونان كانت دائماً شرقية. ومع أن كثافة الاحتكاك اختلقت، إلا أنه لم تكن هناك يونان «خالصة»، مثلما لم يكن هناك في أية مرحلة مشرق أو مصر «خالصة».

الجدور الفينيقية للسياسة اليونانية

كان الكتاب اليونانيون القدامى يؤكدون على أن معظم مدنهم تم تأسيسها في العصر البرونزي؛ وقد عزز علم الآثار صحة هذه الأساطير. لذا، لا ينبغي على المرء أن يتوقع وجود أي تقليد يوناني عن استيطان شرق أوسطي لابلجة بين القرنين التاسع والسابع ق.م.، عندما نشأت الدول المدنية (polies). وقد أكد المؤرخون القدامى، عن صواب، كما يقول برنال، على أن اليونانيين أنفسهم أنشأوا المؤسسات المدنية في هذه الفترة، لكن هناك ما يدعو للاعتقاد بأن بعض صانعي القوانين الأساسية ذهبوا إلى مصر و/أو فينيقيا لدراسة الاعراف القانونية والشرعية هناك.

ولم يكن لدى اليونانيين والرومان فهم دقيق لطبيعة النظام الاقتصادي في مجتمعهم، ولجذور المجتمع العبودي، كما أطلق عليه ماركس. لكن هناك إلماعات إلى أن هذا النظام جاء من فينيقيا. فكما قال شيشرون: «كان الفينيقيون

بتجارتهن أول من أدخل إلى اليونان نظام الحياة القائم على الجشع، والترف، وكل الرغبات التي لا حدود لها. وهذه الكلمات تنسجم مع ما جاء في ملحمتي هوميروس والكتابات التالية له، بما يؤكد على أن الفينيتيين كانوا نشطين في التجارة بعامة والإتجار بالعبيد بخاصة. لذا إن الفكرة السائدة بين الماركسيين وغير الماركسيين على حد سواء، على أن المجتمع العبودي - أو ما كان شبيهاً به - تأسس في اليونان، متبدو متناقضة مع وجهة النظر القديمة.

كان ماركس والمجلز نتاج المرحلة التي اتسمت بظروة الإعجاب بالإغريق في الأوساط الثقافية الألمانية في الفترة بين ١٨٢٠-١٨٤٠. وكان ماركس معجباً على مدى حياته كلها بالإغريق، وقد تقبل بالكامل وجهة النظر السائدة القائلة بأن اليونان كانت في كل معلم من معالمها الحضارية تختلف اختلافاً جلياً عن كل ما سبقها، وتتفوق عليه. وحسب رايه أن الفرد لم يقطع الحبل السري عن مجتمعه ليصبح «كائناً سياسياً» إلا في اليونان. وكانت فكرة ماركس عن المجتمع الآسيوي «أو النمط الآسيوي في الإنتاج» كمرحلة تاريخية تؤكد على أنه برغم تقدم المجتمع تكنولوجياً، إلا أنه لم يتحرر من المجتمع القبلي البدائي. كان ينسجم بنظام القرية المكتفية ذاتياً التي كان إنتاجها الفائض يؤخذ مباشرة من قبل الدولة، مما يعني أنه لم يكن هناك تمييز بين الربح والضريبة. وكان هذا النمط من الإنتاج، بحسب ماركس، «آسيوياً» بحثاً وستاتيكياً بصورة أساسية.

على نقض ذلك، كانت المرحلة التالية، عند ماركس، أي مرحلة المجتمع العبودي، فعالة (دينامية) وأوروبية. في هذه المرحلة كانت هناك ملكية خاصة في الأرض. لذا كان مالكو الأراضي وسطاء بين الدولة والطبقات الأدنى، وكانت مدنها تحكم من قبله. وقد نفى ماركس أن التجارة والصناعات المتخصصة في المراحل الأولى من المجتمع العبودي، كانت سائدة. ومع ذلك، كان هو والمجلز يريانها تُفضي إلى نمو البضائع والملكية الخاصة للأرض والبشر، أي الإتجار بالعبيد الذين كان الاقتصاد يعتمد على عملهم.

بيد أننا نعرف الآن أن كل المجتمعات القديمة في جنوب غرب آسيا كانت لديها أراضي عائلية متميزة عن أراضي الجماعة (المشترك)، أو القصر، أو المعبد. وكانت تمارس التجارة أيضاً في السلع الرئيسية والكمالية. من ثم، لم يكن لنظام الاكتفاء الذاتي القروي وجود إلا في بعض المناطق الطرفية لبلاد ما بين النهرين وسوريا القديمتين. وقد كان بعض أشكال العبودية قائماً منذ القديم، لا سيما النساء، منذ أزمنة قديمة، وكان على الأقل في مجتمع وادي الرافدين في مرحلته المتأخرة شكل من العبودية وصفه المؤرخ السوفييتي محمد دانداماييف بأنه معقد على غرار ما كان في اليونان وروما.

ويحاول موزر فليش، وفيرنيس توكي، وكارلو زاكاتيني، وبيري أندرسون، إقناعنا، كما يقول برنال، بأن مثل هذه الاختلافات لا تنتقص من مخطط ماركس بأي شكل من الأشكال، الذي لا يشير إلى المجتمع ككل بل إلى نمط إنتاج سائد لمرحلة معينة فقط. وقد أكد دانداماييف وآخرون على أن الأرض في وادي الرافدين كان يزرعها أناس ليس من المستحسن وصفهم بالعبيد. في هذه الحدود، سيكون بوسعنا التمييز بين الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية في مصر، ووادي الرافدين، والمجتمعات النهرية الأخرى، وفي العالم الكلاسيكي للبحر المتوسط.

ويلاحظ برنال أنه كان هناك في ميسينيا (اليونانية) اقتصاد قصور ومجتمع من النمط البيروقراطي «الآسيوي»، في حين نجد في الساحل السوري مجتمعات عبودية. وهذا يعني أنه كان في العالم القديم مجتمعات «شرقية» في الغرب، و«غربية» في الشرق. لذا سيكون من الأفضل أن نأخذ بفكرة فيبر Max Weber القائلة بأن المجتمع العبودي كان ساحلياً بصورة طاقية، ولم يميز بين آسيا وأوروبا، بل - منذ بداية العصر الحديدي في حدود ١١٠٠ ق.م - بين

المجتمعات الساحلية ومجتمعات الجزر... فيدون تيسير نقل السلع بواسطة السفن، لا يتطور الاقتصاد القائم على الصناعات المتخصصة في المجتمعات التي تشكو من عوز في إنتاج المواد الغذائية. وهذا يمكن إلى حد ما في المجتمعات النهرية، بيد أن البحر يوفر إمكانية أكبر. لذا، إن العبودية (المنقولة) تقتضي وجود بحر. ذلك لأن الأغنياء والأقرباء، في المجتمعات العبودية القديمة وبدابات الرأسمالية، كانوا يسيطرون على المسالك البحرية؛ لذا لن يكون بوسع العبد الهروب إلى وطنه.

ولا يزال المختصون بتاريخ الكلاسيكيات عاجزين عن تفسير نشوء الدولة المدنية (The Polis) بصورة معقولة. فقد ذكر أوزوين مري Oswyn Murray من أو كسفورد عن المؤسسات والقوانين الجديدة في مقدمة كتابه (اليونان في عصورها القديمة): «لقد كان الانقطاع عن القدم تماماً بصورة فعلية»، يقصد بذلك الانقطاع عن المجتمعات القديمة الأخرى. ويؤكد على الانتقال إلى العقلانية السياسية الذي يبدو فريداً في تاريخ العالم: «مجتمع لم يكن له تاريخ سابق تقريباً نهض من العصر المظلم وكان قادراً على خلق مجتمع قائم على العدالة والمنطق... في هذا الإطار تُعتبر الدولة المدنية (The Polis) كياناً مفهوماً، وضرباً خاصاً من التنظيم السياسي والاجتماعي». وهنا يرفض Murray الاعتراف بالتأثير - الفينيقي في تكوين الدولة المدنية. وبالنسبة له كانت الدولة المدنية إبداعاً واعياً من لدن أناس يتمتعون بمؤهلات خارقة. وبكلمة، إنه يعتبر نشوء مجتمع جديد في اليونان معجزة؛ بمعنى أنه ليس هناك تفسير عقلاني أو معقول لنشوءه.

لكن مارتن برنال يرى أن يمكن الصعوبة عند المختصين بالدراسات الكلاسيكية (=اليونانية) في معرفة جذور المجتمع العبودي يعود إلى طرح السؤال بصورة غير صحيحة. ذلك أن المكان الذي ينبغي البحث عنه هنا هو ليس اليونان، بل فينيقيا. وهذا، على أية حال، ليس سرياً، لأنه يفتقر إلى الأدلة المادية. لقد استعمل الفينيقيون الكتابة والبردي كثيراً. وليس مصادفة أن Byblos، الاسم اليوناني لمدينة جبيل كانت تستعمل باليونانية للبردي "papyrus" أو الدُرَج (لغيفة من الرق أو البردي). وكما أكد يوسفوس وبلينيوس (Pliny)، كان الفينيقيون معروفين بسجلاتهم وأرشيفاتهم.

ولأن الفينيقيين هزموا أمام اليونانيين والرومان، وكانوا يدوتون كتاباتهم على مواد سرمة التلف، ويميشون في منطقة مطرية، لم يبق - عملياً - من آدابهم سوى ما دُوّن في الكتاب المقدس (التوراة). لذا، مما يدعو للسمخة، أننا نعرف عن المجتمع الفينيقي أقل بكثير من العصر البرونزي الأقدم في بلاد ما بين النهرين وسوريا، حيث تم حفظ السجلات على الطين في مناطق أكثر جفافاً. وهكذا بات الاطلاع على الحياة السياسية والاقتصادية في فينيقيا يتوقف على شذرات المعلومات المتفرقة، الموجودة معظمها في كتابات الأعداء.

فقد كانت التجارة والصناعات قائمة على الساحل السوري منذ الألف الرابع ق.م. على الأقل. وكانت الملكية العائلية للأرض معروفة هناك أيضاً، كما في بقية الشرق الأوسط، منذ منتصف الألف الثاني ق.م.، ومنذ هذه المرحلة كان هناك «علمنة» (=نزع الصفة الكهنوتية) للأراضي إلى أن أصبحت الأرض بضاعة كأي شيء آخر، على حد تعبير Zaccagnini، مع أن هناك من يخالف هذا الرأي، مثل Van de Mieroop، الذي يقول إنه حتى في تاريخ وادي الرافدين المبكر كان هناك ملكية خاصة للأرض واستتجار لها، رغم أن المعابد والقصور (الملكية) كانت تمتلك مساحات واسعة من الأرض. على أن هذه الظاهرة أصبحت حقيقة مؤكدة على الساحل في أوائل الألف الأول ق.م. وهذا يتعكس في ما جاء في سفر الأمثال من أن «الزوجة للمتكملة» الفينيقية تستطيع أن تشتري حقلاً وتزرع كرمًا من

مالها المكسوب.

وفي القرنين الثالث عشر والثاني عشر ق.م. هجمت «أقوام البحر» على شرقي البحر المتوسط ودمرته. وقد استطاعت مصر المحافظة على نظامها الاجتماعي التقليدي بصعوبة، أما في الأماكن الأخرى فقد حصلت تغيرات نوعية. في اليونان تلا الخراب الذي دام بين ثلاثة وأربعة قرون تقلص في عدد السكان، وحياة مدنية محدودة جداً. أما فينيقيا، على الضد من ذلك، فقد استعادت وضعها بسرعة، لكن ببنية سياسية واقتصادية جديدة. ومارست المدن الفينيقية، وخاصة صور، استقلالاً سياسياً وكونت ثروة طائلة بين حوالي ١١٠٠ - ٧٥٠ ق.م. فقد امتد حضور الفينيقيين من إسبانيا إلى بلاد فارس وإلى جنوب البحر الأحمر، وحتى اليونان.

في حدود ٨٥٠ ق.م. أصبحت صور ميناء «عالمياً» رئيسياً للسلع العادية والكمالية التي كانت تُنقل براً وبحراً. وكان الكثير من هذه البضائع يعاد تصديره.

على أنه لم يكن أي من البضائع الوارد ذكرها في قائمة حزقيال (في التوراة) مجلبواً من مستوطنة صورية (نسبة إلى مدينة صور)، على ما يبدو. ومع ذلك هناك قليل من الشك في أن الاستيطان في ما وراء البحار كان قد بدأه الفينيقيون. كانت تجمعات التجار من مدينة واحدة تعيش بصورة مشتركة في مدينة أخرى معروفة في الشرق الأدنى على الأقل منذ أوائل العصر البرونزي، وكان تأسيس المدن في قرى حول تخومها قديماً جداً أيضاً. ومعروفة التسمية النورية للمدينة بأنها «ام»، وللقري بأنها «بنات» لها سلطان عليها.

وفي القرن التاسع ق.م. أسس الفينيقيون «مدناً بنات» في ما وراء البحار.

وقد بُذلت جهود كبيرة للتمييز بين مدن بنات كهذه والمستوطنات اليونانية، إلا أنه يبدو أن المدن الفينيقية تانتست كاليونانية كاسواق للصناعات المتخصصة، لزيادة الإمدادات من البضائع الأساسية والمعادن، ولتصدير السكان لحل المشاكل الاجتماعية، ولضمان الحماية والمأوى في أيام الشدة.

هناك أدلة متفرقة تعزز الفرضية المحتملة القائلة بأن العبودية كانت أكثر أهمية في فينيقيا، مع تجارتها وصناعتها المدينية، من الداخل. «فمنحنا صور» تشير إلى شراء العبيد من اليونان، كما إن الإلمايين الرئيسيين إلى الفينيقيين في (الأوذية) يشير إلى العبودية. وقد افتتح هيرودوتس تاريخه بالإشارة إلى إبحار الفينيقيين بالعبيد. وتجدر الإشارة إلى أن العبيد كانوا يُنقلون عبر البحار، باستثناء حالة واحدة. لذا، هناك دليل، وإن كان محدوداً، يشير إلى أن التجارة بالعبيد كانت هي الغالبة في علاقات الإنتاج في فينيقيا منذ القرن العاشر ق.م. إن لم يكن منذ القرن الحادي عشر، إلى أن أصبحت سائدة في اليونان.

بالمقارنة، يبدو أن الفينيقيين كانوا أول شعب يتناول الطعام وهم مستقلون على الأثاث. وقد أصبحت هذه العادة دليلاً على الحرية في مقابل العبودية، تعكس بطلان ملكي العبيد. ثم اقتبسها اليونانيون والأتروسيون، الذين تأثروا كثيراً بالحضارة الفينيقية. ومن الأتروسيين انتقلت العادة إلى روما. ولئن كان لفينيقيا عبيد، فقد كان فيها مواطنون أحرار أيضاً، بطبيعة الحال. لكن الحرية لم تكن من اجترار المجتمع العبودي، كما كان يقال. إن كل ما هو ضروري لوعي الحرية هو وجود شيء من العبودية. ولقد عرف التناقض بين العبودية والحرية في وادي الرافدين منذ الألف الثالث ق.م. على الأقل (إن كلمة amargi السومرية تفيد معنى الحرية، وتعني بالأصل «إلى الأم»). وكان هناك عدد من الكلمات في المصرية القديمة للحرية، إحداهما كلمة (wstnw)، المشتقة من الفعل wstn (يمشي بخطى واسعة، يسافر بحرية). وهناك كلمة أخرى يقال للربح وللحرية. أما في الكنعانية فالكلمة هي (ح و ر)، وتعني

« نبييل؛ حره ». ومثلها كلمة « الحرية » العربية.

وفي العالم القديم في الشرق الأدنى، كانت الحرية تقتون بفكرة الخضوع العام للقانون. وينبغي أن لا نبالغ في مدى الأمية في المجتمعات التي تستعمل كتابات غير أبجدية، كالطريقة الرافدية في كتابة الشرائع على الانصاف والألواح المروضة أمام الجماهير. ومع ذلك، أصبحت تختلف كثيراً في كنعان، بابليتها والإلام الواسع للقراءة والكتابة^(*). وقد قال، عن صواب، عالم الآثار اليونانية أنتوني سنودغراس Snodgrass إن النقوش القانونية اليونانية المبكرة مشتقة من الفينيقية. إن تأثيراً كهذاً على الشرائع اليونانية من شرائع فينيقية غير موثقة يوازي التأثير المذهل للشرائع الشرق اوسطية على القانون الروماني المعروف بالقوانين الإثنتي عشرة. ويبدو أن هذه انتقلت إلى روما في أوائل القرن الخامس ق. م. عن طريق المدن الفينيقية الغربية، لا سيما قرطاجة.

في القرن الرابع عشر ق. م. هناك أقدم إشارة إلى الجماهير، في مقابل الملك، بما يؤكد على سلطتهم في مدينة أرواد. وقد أشار مايكل استور إلى أن « هذه الحالة لم تكن فريدة ». إن يسر التحول من الحكم الشخصي إلى الجماعي يُشير إلى أن المدن الدُول الكنعانية حتى تحت الحكم الملكي، كانت لديها المؤسسات الضرورية لمثل هذه التحولات. وفي العصر البرونزي المتأخر لم يكن النظام الجمهوري غير مالوف. وقد كان النظام التقليدي في المشرق (شرقي المتوسط) ملكياً دستورياً مع شيوخ تدعمه قوة أجنبية، مصرية أو حثية. وكانت مدينة أوغاريت نموذجاً لمثل هذا الحكم، حيث يمكن مقارنة « ملكها » بالدوجة doge البندقي.

وكان لحظم المدن الفينيقية أسوار لحماية المكان بأكمله. وكانت تُحكم من « الهيكل »، وهي كلمة مشتقة من السومرية e-gal (البيت الكبير)، التي تغير معناها من « القصر » إلى « المعبد ». وكان المعبد مكرساً للمدينة أو الإله القبلي، يمثل الشعب بعمامة.

وقد شارك المواطنون الأحرار في حكم المدن الفينيقية. وكان في وادي الرافدين وسوريا تقاليد طويلة من الحكم المزيج بين الديمقراطية والاستقراطية، كما أكد على ذلك جاكوبسون، وكريمر، Saggs، ودايناماييف، وبتيناتو Pettinato، إلخ. وهكذا، سارت القوانين الفينيقية على خطى أو نهج كان موجوداً في جنوب غرب آسيا والمؤسسات الخاصة في كنعان في العصر البرونزي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ومثلما حصل في ما بعد في المدن اليونانية، كانت المدن الفينيقية والممالك الناطقة بالكنعانية في فلسطين، وموآب، وعمون تتكلم بلغة مشتركة، ولها حضارة أدبية مشتركة، وممارسات سياسية مشتركة، رغم أن كلأ منها لها إلهها. أما سياسياً فكانت منقسمة بمرارة. وفي هذا الاطار أيضاً كانت فينيقيا في القرنين التاسع والعاشر ق. م. تشابه اليونان في زمن تال إلى حد كبير. وقد وصف المؤرخ Baustany Oded فينيقيا بأنها كانت « تفتقر إلى أية محاولة للتوحيد، حتى مؤقتاً، لمواجهة العدو من الخارج. لقد كان تاريخ المدن الساحلية يضيغ بالنزاعات الداخلية الناجمة عن المنافسة التجارية والخصومات الحدودية ». وكما كان لدى الإغريق فيما بعد، كان لدى الفينيقيين أنظمة سياسية مختلفة ومتغيرة: ملكيات، بلوتوقراطيات (حكومات الأثرياء)، أرستقراطيات، ديمقراطيات، وأنظمة مختلطة. وكانوا يفضلون النظام الملكي الدستوري، مع أن أنظمة جمهورية كنعانية كانت موجودة في معظم المراحل بين العصر البرونزي الأخير وسقوط قرطاجة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

* ينبغي التمييز هنا بين الأبجدية، وهي ابتكار كنعاني (فينيقي) متأخر، وبواسطتها اختصرت رموز الكتابة إلى زهاء ثلاثين حرفاً، والكتابة اللطعية (السومرية مثلاً) التي تشتمل على زهاء ستمئة مقطع، بما يتعدى الإلام بها إلى لدى النخبة.

وفي قرطاجة كان هناك « ملكان »، يدعيان *sufetes* باللاتينية، من الكنعانية سوفيتيم (قضاة) [وهي من شفت الأكديّة بمعنى ابتلع أو ازدرد، وكانت تقال حين يُرمى بالمشتبّه به في النهر، فإذا شفته النهر فهو مجرم] من هنا كان يقال: القاضي نهر]. وإلى جانب الملكين كان هناك مجلس شيوخ. وحديث أرسطو عن دستور المدينة كتب في القرن الرابع ق. م. بيد أنه قد يشير إلى مراحل أسبق. استناداً إلى هذا، كانت الأمور التي ينبغي بحثها بواسطة الديموس *demoi* يتم تعيينها من قبل الملكين والشيوخ. وكانت السلطة النهائية، نظرياً على الأقل، للشعب. وكان أرسطو يعتقد أن الملكين الكنعانيين والشيوخ مشابهان للملكين الأسباطيين والجيروسيا *gerousia* «مجلس الشيوخ».. وثمة تشابه صارخ آخر بين الدستور الأسبرطي والدستور الكنعاني هو أن في قرطاجة كانت صالات الطعام للرفاق مشابهة تماماً للأسبرطية.

ولمعظم المدن الكنعانية، مثل قرطاجة، مجالس للشيوخ أو الوجهاء. وعموماً، كان الشيوخ والجماهير يجتمعون في بوابة البلدة، أما في المدن الأكبر فقد يلتقون في أبنية خاصة. وكانت القرارات تُتخذ بالتصويت التهليلي. وقد أكد أرسطو على قدم الدستور القرطاجي، مقارناً إياه بالأقدم – والأفضل – في اليونان، دستوري كريت وسبارطة. ولم يشر إلى أن قرطاجة استعارت النظم السياسية من اليونان.

وقد ذكر المؤرخ السويسري المختص بالكلاسيكيات Kurt Arafiaub خمس نقاط لنشوء الفكر السياسي اليوناني في المرحلة القديمة. كانت واحدة من بينها فقط غير ظاهرة في الشرق، هي العلاقة الإيجابية أحياناً بين الأرستقراطيين الأثنيين والمزارعين المستقلين، وهي نقطة مشكوك فيها على أية حال. أما النقاط الباقية المشتركة بين اليونان والشرق فهي: عدم وجود ملكية مطلقة مركزية، وولايات مستقلة صغيرة وغير متحدة، والتطور الاقتصادي التجاري، والشعور بالوحدة والاستقلال لا سيما إذا تولد عن الاستيطان. وهذه كلها كانت معروفة في فينيقيا في القرون الحادي عشر، والعاشر، والتاسع ق. م. ولا بد من الإشارة إلى أنه من غير المحتمل إلى حد كبير أن تكون اليونان طوّرت مؤسسات وأفكاراً كهذه بصورة مستقلة، على نحو ما أكد هوميروس وعلم الآثار الحالي على الحضور الفينيقي في إيجة قبل أواخر القرن الثامن ق. م. وفي جميع الأحوال، ليس هناك اليوم أي تبرير لمباراة كالتي صرح بها Victor Ehrenberg في ١٩٦١ من أنه «ليس هناك طريق مباشر يُفضي من الدول المحلية [الشرقية] الخاضعة للملوكة إلى المجتمع اليوناني ذي المواطنين الأحرار».

وهكذا نخلص إلى أن المجتمع العبودي والدولة المدنية من النمط الذي يعتبر يونانياً أصيلاً، بدأ في فينيقيا في القرن الحادي عشر ق. م. وانتقل إلى اليونان بعد ذلك ببضعة قرون.

ليس كل شيء هادئاً في الجبهة الغربية

يشتمل القسم الأخير من كتاب برنال على فصل واحد فقط، بعنوان «ليس كل شيء هادئاً في الجبهة الغربية»، وهو مكرس لمناقشة ماري ليفكوتس Mary Iefkowitz في كتابها «ليس من أفريقيا». في الظاهر يبدو أن موضوعها مسلط على ذوي النزعة المركزية الأفريقية بعمومهم. أما في واقع الحال، فإن هدفها الرئيسي هو مناقشة جورج جيمس، ومارتن برنال. وسبب ذلك هو أن ليفكوتس أكثر اندفاعاً للفكرة القائلة بأفريقية مصر من معظم زملائها. فالمعنيون بالحضارة الكلاسيكية، مثل العديد من الآخرين في المجتمع «الغربي»، يعتبرون سكان أفريقيا الغربية والوسطى قطباً معاكساً للحضارة الهلنسية / الأوروبية. أما مصر القديمة فيمكن أن تشوش أو تبهلبل هذا المفهوم الثنائي. وخير

وسيلة - متبعة - للإبقاء على الأثنين منفصلتين هي الزعم المزوج القائل بأن مصر لم تكن أفريقية صحيحة ولم تكن ذات حضارة أصيلة، وإن لها تأثيراً هامشياً فقط على الحضارة اليونانية. أما ماري ليفكوتس، فعلى خلاف ذلك، اتخذت موقفاً متطرفاً، أبعد من معظم زملائها. فهي تعتقد أن مصر لم يكن لها تأثير ذو شأن في إرساء أي معلم من معالم الحضارة اليونانية. لذا، إنها أكثر استعداداً من معظم زملائها لتقبل «أفريقية» مصر.

على أن لا تطبق ليفكوتس هو الفرضية القائلة بأن مصر الأفريقية كان لها تأثير مركزي وبتاء على الحضارة اليونانية. وهذا ما كان جورج جيمس قد جهر به في الخمسينات من القرن العشرين، وأكد عليه برنال منذ الثمانينات. وبكلمة، إنها أقل قلقاً بشأن الشوفينية المركزية الأفريقية من الرأي القائل بالهجنة اليونانية.

عندما واجهت ليفكوتس المركزية الأفريقية لأول مرة، في ١٩٩١، لدن قراءتها (أثينا السوداء)، رؤيت. لقد اكتشفت أن هناك أناساً يؤلفون كتاباً ويدرسون بأن الحضارة اليونانية اشتقت، بل وحتى «سُرقت» من مصر. وإتهم يزعمون أن المصريين القدماء كانوا سوداً، مثلما كان سقراط، وكليوباترا، وأسماء حضارية مهمة أخرى في العالم القديم. ويزعمون أن اليونان تم احتلالها من أفريقيا في أواسط الألف الثاني ق. م، وأن الديانة والطقوس السرية اليونانية كانت تستند إلى جذور مصرية، وأن ما كان يُدعى بالفلسفة «اليونانية» هو في الواقع الحكمة السرية للمحافل المصرية من الطراز الماسوني. واكتشفت أيضاً أن هذه المزاعم كانت تدعمها وتعززها تشويهاً فظيعة للحقيقة، مثل الفكرة القائلة بأن أرسطو سلب المكتبة المصرية في الإسكندرية كأساس لكتباته الفلسفية والعلمية الغريبة. هذا في حين أن مكتبة الإسكندرية أسسها المقدونيون الإغريق بعد وفاة أرسطو بثلاثين سنة على الأقل.

وحتى في حضيض مثل هذه المزاعم التي تؤكد على النزعة المركزية الأفريقية، كتبت ليفكوتس عدداً من المقالات حول «أسطورة» المركزية الأفريقية في ما يخص اليونان القديمة. وكتبتها (Not Out of Africa) يضم هذه المقالات مع مواد أخرى أُضيفت إليها. وغرض هذا الكتاب هو الكشف عن سخف المركزية الأفريقية.

بشير برنال إلى أن ليفكوتس ترى أن مصطلح «المركزية الأفريقية» كان من ابتكار البروفسور Molefi Asante من جامعة Temple. يؤكد Asante على أن المركزية الأفريقية هي وسيلة لمقابلة المركزية الأوروبية وامتداداتها. ومنذئذ أصبح هذا المصطلح مقترناً بمواقف تتراوح بين «كل ما هو جيد جاء من أفريقيا» (أو كما قال ليونارد جفرز «أفريقيا تخلق، وأوروبا تقلد») والتوكيد على أن الناس المنحدرين من أصل أفريقي قدّموا إنجازات مهمة للحضارة العالمية، وأن هذه الإنجازات تم التنكر لها بصورة نظامية، في القرنين الماضيين الآخرين، على أيدي المؤرخين من أوروبا وأميركا الشمالية.

ويتركز حقد ليفكوتس على أولئك الذين يذهبون إلى القول بأن الأميركيان الأفارقة يشاركون المصريين القدماء الإرث الأفريقي نفسه، وأكثر من ذلك، إن أفريقيا، عن طريق مصر، لعبت دوراً متميزاً في تكوين اليونان القديمة، ومن ثم «الحضارة اليونانية».

ولا شك أن كلمات جون ستيوارت بل «آلية ثاني على مرام ذوي هذه النزعة: «إنه لكثير للفضول، إلى ذلك، أن أقدم حضارة معروفة كانت، كما ينبغي لنا أن نعتقد، حضارة زنجية. فهناك استدلالات بأن المصريين القدماء كانوا زنجياً، وذلك من ملامح غماثيلهم: وإذا، فقد تلقى اليونانيون من الزنوج دروسهم الأولى في الحضارة، وعلى خطى مدونات وتقاليد هؤلاء الزنوج سار الفلاسفة الإغريق...».

لكن كثيرين آخرين كانوا سعداء في اعتقادهم بأن مصر البيضاء أو الوسط كانت مهد الحضارة الغربية. على أن

اعتراض ليفكورتس الاساسي هو على ذوي النزعة الأفريقية الحديثين الذين ما زالوا يتمسكون بهذه المعتقدات بعد أن عفى عليها الزمن بين ذوي الاختصاص والجمهور الأبيض بعامه. ويُنبَتُ ذور النزعة الأفريقية الحديثة بـ «ذوي النزعة النيلية» من قبل المثقفين الأميركيين الأفارقة الآخرين بسبب إهمالهم النسبي للمناطق الحضارية الأفريقية الأخرى وتركيزهم على وادي النيل في مصر.

في الجزء الأول من كتابه (أثينا السوداء)، أكد برنال على أنه يعتقد بأن الحضارة المصرية كانت أفريقية بصورة أساسية، وأن العنصر الأفريقي كان أقوى في الملكتين القديمة والوسطى، قبل الاحتلال الهكسوسي، وكان على قناعة أيضاً بأن الكثير من السلالات المصرية الأشد قوة التي تأسست في مصر العليا – السلالات الأولى، والحادية عشرة، والثانية عشرة، والثامنة عشرة – كان فراعنتها عن يمكن نعتهم بالسود.

لكنه عدل هذا المقطع، الآن، بعد مرور أكثر من عشر سنوات على كتابته، في اتجاه نحو المزيد من الاستمرارية للسمات الجسدانية في مصر، ويؤكد على أن أفريقيا الشمالية كانت منبع السكان في البحر المتوسط وليس العكس. لكن هل كانت مصر أفريقية؟ يفضل برنال الآن عنوان (أثينا الأفريقية) بدل السوداء، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وهو هنا يختلف بشدة مع Guy Rogers، الذي يفضل أن يميز بوضوح بين المصريين وسكان القارة الأفريقية الآخرين. فعند هذا الأخير «أن المصريين بصورة أساسية كانوا مصريين. لكن برنال يفضل تأييد فرانك يوركو Yurco، الذي يعتبر عن وجهات نظر الغالبية العظمى من علماء المصريات في قوله: «يقيناً كان هناك شيء من الخليط الاجنبي، بيد أن سكاناً أفارقة متجانسين كانوا بالأساس يعيشون في وادي النيل من القدم حتى العصر الحديث».

هناك سببان، في رأي برنال، للتوكيد على أفريقية سكان مصر القديمة. الأول هو تصحيح الفهم الخاطئ الذي يذهب إلى أنهم كانوا آسيويين أو أوروبيين. فهذه الأسطورة، كما يقول، كانت سائدة بين المختصين في بدايات القرن العشرين. أما فيما بعد، في ذلك القرن، لمع أن المختصين يعلمون أن هذه كانت أسطورة، إلا أنهم لم يخلصوا عن الحقيقة، لذا ترسخت عند الرأي العام. ويقول برنال: إن بوسع المرء أن يميز بصورة بناءة بين الضجة التي ثار الآن ضد مزاعم ذوي النزعات المركزية الأفريقية والصمت الذي استقبل به المختصون بالكلاسيكيات والمؤرخون القدامى الدعوى، الشعبية القائلة بالجدور الأوروبية للمصريين القدماء، وحتى أحياناً بالجدور الأوروبية الشمالية.

أما السبب الثاني لربط مصر ببقية أفريقيا، كما يرى برنال، فهو الحقيقة البسيطة القائلة بأن القطر وسكانه كانوا ينتميان إلى بقية أفريقيا. جغرافياً، في أثناء مرحلة ما قبل السلالات، التكوينية (٥٠٠٠-٣٤٠٠ ق.م)، كانت مصر مرتبطة بغرب ووسط أفريقيا عن طريق أرض السفانا المكشوفة التي جفت فيما بعد لتصبح جزءاً كبيراً من الصحراء. وبعد ذلك، ارتبطت مصر بوسط أفريقيا الشرقي عن طريق النيل. ويشير برنال إلى الروابط الفيزيولوجية بين المصريين والأفريقيين الشرقيين والشماليين. وفي الحضارة للمادية، أكد المؤرخ المصري البارز فخري حسن وآخرون، على الصلات بين الصحراء (التي كانت سفانا) والنيل الأعلى مع مصر العليا في مرحلة ما قبل السلالات. ولغوياً، تنتهي اللغة المصرية (القديمة) إلى العائلة العليا الأفروآسيوية. وهناك شك قليل في أن هذا التجنُّع اللغوي نشأ في أفريقيا، إلى الجنوب من مصر. ومع أن حضارة متميزة جداً ولها خصوصيتها نشأت في مصر، فإنه لمن الخطأ فصلها عن بقية القارة، كما يقول برنال.

وفي رأينا أن هذا الكلام قد يكون من باب الإطناب، إذا استعملنا مصطلحاً بلاغياً، إذا علمنا أن البشر جميعاً خرجوا من أفريقيا.

فلسفة وعلوم

ينتقل برنال إلى ما اعتبره نزعة سجالية عنيفة عند ليفكووتس، ويستشهد بما ذكره Glenn Bowersock، عالم الكلاسيكيات البارز في معهد برنستون، عن «طريقتها العنيفة في الجدل... التي تمور غضباً» ضد المزاعم المركزية الأفريقية القائلة بأن اليونانيين سرقوا الديانة، والفلسفة، والعلوم المصرية. في خاتمة الطبعة المنقحة لكتابتها، وفي فصل تفصيلي تحت عنوان «ليس من أفريقيا ونقأه» كتبت تقول: «ليس ثمة مدعاة للدهشة أن لا يكون من بين مراجعي أو نقاد كتابي من هو قادر على طرح تحذير مقنع للأطروحة المركزية لهذا الكتاب: إن اليونانيين لم يسرقوا أو حتى يستعمروا فلسفتهم من مصر، وإن التأثير المصري على الفلسفة اليونانية لم يكن ذا شأن، وإن الفكرة القائلة بأن الباحثين تجاهلوا الجذور المصرية لليونان لها أساسها في الأساطير المأسونية وليس في الحقيقة التاريخية».

ثم يبدأ برنال بالكلام على مجموعة الكتابات الهرمسية. وهي حوارات ذات طابع فلسفي وباطني، تحوم حول حكيمة غامض ذي قدسية يدعى هرمس ثريسمجستوس Hermes Trismegistos، كانت معروفة في مصر منذ القرن الأول ق. م. على الأقل. وهي مُدرّسة باليونانية وتنطوي على أفكار قريبة إلى المکتابة الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة، إلا أنها تتحدث عن أشخاص مصريين. وكان يُعتقد منذ القرن السابع عشر الميلادي أن النصوص الهرمسية كتابات مزورة وهي بالأصل يونانية، لكن كتابها صوّروا أنفسهم مصريين ليعزّزوا سمعتهم. وقد شاعت ليفكووتس هذا الرأي متغاضية عن التفسير الجديد له الذي ظهر في السبعينات من القرن العشرين بعد نشر النصوص القبطية الغنوصية في نجع حمادي في مصر العليا، التي عُثر عليها في ١٩٤٥. ولوحظ أن هناك موازيات بين هذه النصوص والكتابات الهرمسية، ما حدا بالباحث Gath Fowden إلى القول: «إن المختبر الثقافي للهرمسية، وجذورها، الذي يبدو قريباً إلى الفكر المصري التقليدي وإلى الغنوصية، بات موضوعاً لعدد متزايد جداً من الدراسات الأكاديمية».

واستناداً إلى القدماء، كان المعادل لهرمس إله الحكمة المصري ثوث Thoth. أما الاسم Hermes Trismogistos فله نظير مصري قديم يحمل العنوان «ثوث العظيم ثلاثياً» (علماً بأن Trismogistos اليونانية تعني العظيم ثلاثياً، أي ثلاث مرات). ومع ذلك، أصرت ليفكووتس على عنادها: «ليست هناك أية مدونة أصيلة في اللغة المصرية اشتقت منها [النصوص الهرمسية]». لكن برنال يؤكد على أن هناك أيضاً، إلى جانب النصوص القبطية، عدداً من البرديات المدونة باللغة الديموطيقية (= المصرية المتأخرة) تحتوي على مقاطع مهمة من حوار ذي طابع هرمسي، بين ثوث وأحد مريديه. هذا إلى أن ليفكووتس لم تُعْزِ اهتماماً لما قاله عالم المصريات السير وليام فليندرز بيتري Petrie من أن بعض نصوص الكتابات الهرمسية يرجع تاريخها إلى المرحلة الفارسية [الإخمينية] في القرن السادس ق. م. لذا هناك احتمال وارد بأن بعض الشبه، على الأقل، بين النصوص الهرمسية والفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة يمكن أن يكون نتيجة لتأثر افلاطون واتباعه بالمصادر المصرية.

جامعات مصرية قديمة؟

تثير ماري ليفكووتس تساؤلاً آخر لا يخلو من أهمية، في سياق مسخريتها من مزاعم تيراسون Terrasson وذوي النزعة المركزية الأفريقية التي تذهب إلى القول بوجود جامعات في مصر القديمة. إن مسألة وجود «كليات» أو «جامعات» في عُميس والمدن المصرية الأخرى تتوقف على التعريف. بديهي أنها لم تكن على غرار الجامعات في القرون الوسطى أو في الزمن الحاضر، وأقدمها الأزهر، الذي أنشئ في القاهرة في القرن العاشر الميلادي. مع ذلك، من

المعروف أنه منذ المملكة القديمة (حوالي ٣٠٠٠ ق.م.) كانت هناك بيروقراطية متقدمة من الكتبة المختصين، والأطباء، والسحرة. ومعروف أيضاً أنه منذ المملكة الوسطى (حوالي ٢٠٠٠ ق.م.) كان هناك معهد يدعى «بيت الحياة». وقد سمّاه عالم المصريات الن غاردرن "scriptorium" (حجرة النسخ)، وهو مكان مقصّر للدخول إليه على أفراد معدودين، تحفظ فيه بعض البرديات. وهناك إجماع اليوم على أنه كان «ضرباً من الجامعة». وقد ذكر عالم المصريات P. Derchain أنه في المرحلة الأولى من الحكم الفارسي، بين ٥٢٥ - ٤٠٤ ق.م. كانت هذه المعاهد تحتوي على برديات تعالج مواضيع تتراوح بين الطب، وعلم الفلك، والرياضيات، والأساطير، وفن التحنيط، والجغرافيا، وغير ذلك. «وبكلمة، سيجد المرء هناك شمولية تامة لكل المعرفة الفلسفية والعلمية للمصريين». لا شك أن هذا الموضوع ليس حاسماً على نحو قاطع، لكنه لا يمنعنا من القول إن ليفكروتس ليست مصيبة في زعمها أن حديث القدماء، والقرن الثامن عشر، وذوي النزعة المركزية الأفريقية عن «الكليات المصرية» لا يستند إلا على المحيلة، كما يقول برنال.

فلسفة وعلم مصرية قديمة؟

هل كان للمصريين القدماء «علم»؟ إذا كان الأمر كذلك، فهل كان له تأثير على اليونان ذو أهمية؟ يقول برنال إنه كان يهجر برأيه إلى جانب هذين الرأيين، منذ سنوات. وعندما قدم حججه إلى دائرتي التاريخ وفلسفة العلم في كل من هارفرد وكيمبردج أيداه بعضهم، وخالفه البعض الآخر؛ بيد أن الرأيين كانا مقبولين واعتبرا موضوعين شرعيين للمناقشة العلمية.

إن كلمة «الفلسفة» على هذا الصعيد رجراجة جداً في مدلولها. ويقينا إن مدلولها كان قائماً في مصر على «التفكير» أو التناقل حول الحقيقة والواقع». مع ذلك، بوسع المرء أن يذهب أبعد ويضع أن مسائل مثل نظرية أفلاطون عن الأفكار والديالكتيك الأخلاقي كانت موجودة في مصر قبل ألف عام. لقد كتب عالم المصريات جون زكي يقول: «إن كم ونوع المنجزات التقنية المصرية يفترض وجود درجة من المعرفة النظرية، بعضها كُتب له البقاء، وبعضها الآخر يمكن استحضاره من النصوص المصرية نفسها أو من شروح المكاتب الكلاسيكيين، بيد أن الباحثين المعاصرين يميلون بتزايد إلى التقييم العالي للتفكير المصري عند الشراح الإغريق... كان إلامبليخوس Iamblichus... مقتنعاً بأن [الديانة المصرية] مهدت للنظرية الأفلاطونية حول الإشكال. لكن معظم علماء المصريات كانوا يرفضون هذه الآراء مع أنها أخذت تحظى بمصداقية على مر الزمن».

وقد أكد آسمان Assmann، وبيلولو Bilolo، وكارينغا Karenga، ولوستد Lowstedt على أن المفكرين اليونانيين لم يبلغوا، في بعض الأمور المهمة، المستويات التي تحققت في مصر؛ وأننا لا يزال لدينا الكثير مما ينبغي أن نتعلمه من الفلسفة المصرية. ورغم الآراء السلبية لدى اليونانيين الذين لم تعجبهم الفكرة لأسباب شوقية، فقد كان من المسلّم به بين اليونانيين والرومان أن الفلسفة انحدرت من «البرابرة» (أي الأجانب) بعامة، والمصريين بخاصة. لقد لاحظ جيمس مثلاً، في كتابه (الثراث المسروق) أن كلمة "atom" التي استعملها ديموقريطس للدلالة على أصغر أجزاء المادة، يمكن أن تكون مشتقة من اسم الإله المصري القديم أتوم Atum، بدلاً من atom - «الشيء الذي لا يتجزأ». ومن المعروف أن اسم هذا الإله يعني كلاً من «الامتلاء» أو «الوجود»، و«اللاوجود». يقول عالم المصريات Eric Hornung، بعد الحديث عن صعوبة ترجمة مثل هذه المفاهيم: إن أتوم Atum هو الإله الذي «في البدء كان كل شيء»، وهو كامل في إطار كونه وحدةً غير متجزئة وفي الوقت نفسه غير موجود لأن الوجود مستحيل

قبل عمله الذي يتدرج في إطار الحلق.

يقول الفيلسوف Anthony Preus: «إذا وضعنا تلك العبارة بجانب المقطع اليوناني المعقد المعروف والوجود ينفي أن لا يكون أفضل من العدم»، فقد نتوصل إلى أن ديموقريطس كان على علم بغموض Atom «المصرية ونقلها إلى اليونانية».

أما ليفكوتس فقد حاولت تجتّب ذلك في هامش في الطبعة الثانية. فهي تقول، أولاً: «نحن لا نستطيع أن نكون على ثقة بأن اليونانيين كانوا يعرفون بالفعل شيئاً عن Atom». إلا أن برنال يؤكد على أنه على «لرغم من أن عبادة Atom كانت تتداخل في الغالب مع (رع)، فقد استعادت استقلاليتها في المرحلة الأخيرة ومرحلة البطالسة، كانت لها أهميتها على نحو خاص في ساليس وعين شمس (Heliopolis)، وهما كانتا أكثر مدينتين يتردد إليهما اليونانيون. وكان هناك أيضاً عرف قديم واسع الانتشار يؤكد على أن ديموقريطس أمضى عدة سنوات في مصر، وبابل، وأبعد من ذلك في الشرق. لذا إن احتمال معرفة العالم الرياضي الإغريقي بالإله المصري وصفاته المزدوجة كبير.

وتعترف ليفكوتس بعد ذلك بأن الفكرة المصرية عن اللاوجود في العماء (الفوضى) البدئية وإن فكرة الوجود والعدم متداخلان في العالم الحاضر، «ومعقدة»، مع أنها بطبيعة الحال لا تستعمل كلمة «الفلسفية». وما يدعو للسخرة، أنها تنافرين هذه وما تصفه بـ «فكرة ديموقريطس البسيطة عن العدم». فلا أحد أكد سابقاً على أن ديموقريطس كان ساذج العقل؛ إن إشكالية عبارته عن العدم دعت الشراح المتأخرين إلى الاعتراف بتعقّد ومتانة تفكيره هنا.

وعلى صعيد أعم لاحظ Geoffrey Kirk وآخرون أن السابقين لسقراط كانوا متأثرين كثيراً بالمصريين والرافدنيين. أما قناعة ليفكوتس بأن هناك حداً فاصلاً قاطعاً بين اليونان العقلانية ومصر اللاعقلانية فيمكن أن يكون لها مبرر فقط إذا آمن المرء بأن المنطق ابتداءً فقط مع منطق أرسطو القياسي وهندسة أقليدس المبنية على المسلّمات الرياضية، وكلاهما لم يكونا معروفين - في حدود علمنا، كما يقول برنال - في مصر القديمة.

وهذا الزعم ينفي أن يخضع للمراجعة. وأول من قام بذلك المختص بالكلاسيكيات E.R. Dodds، الذي أكد في كتابه (اليونانيون واللاعقلانية) على مركزية الجنون والشامانية في الحياة والفكر اليونانيين. وثانيهم المختص بالكلاسيكيات وبناريخ العلم Heinrich von Staden، الذي كتب حديثاً عن المبالغة والتشويه في تركيز الباحثين المعاصرين على المؤلفات الإغريقية «العقلانية» والمحدودة، وإهمالهم العديد من المؤلفات الأكثر «لاعقلانية». وفي مصر أيضاً، كانت هناك دوائر من «العقلانية» - رياضيات دقيقة ومتطورة، وهندسة ممتازة، ومعالم طبية رائعة، وجراحة دقيقة، وغير ذلك - وسط ما ندعوه الآن بالسحر والحرافات.

سرقة أم انتحال؟

لا شك أن لذوي النزعة المركزية الأفريقية أخطاءهم في الكثير من الأشياء. وفوق ذلك، هناك احتمال ضئيل في أن اليونانيين يمكن أن يسرقوا أفكاراً لم يكن مصريو الحقبة الفرعونية يمتلكونها، مثل منطق أرسطو القياسي وهندسة أقليدس. لكن ذوي النزعة المركزية الأفريقية يضربون على وتر التراث المصري القديم في الدين والعلم. وفي هذا لهم بعض المصداقية. ويعيد برنال إلى الأذهان مزاعم فيلو الجبيلي Philo of Byblos [الفيينيقي] في حدود سنة 100م القائلة بأن اليونانيين استولوا على الأساطير الفينيقية والمصرية القديمة وصاغوها بصياغتهم ثم فرضوها على الشعوب

الأخرى . وفي القرن الثاني الميلادي قال المسيحي الآشوري تاتيان Tatian إن اليونانيين قبحوا حضارتهم من « البرابرة » ، بما في ذلك الأبجدية الفينيقية والهندسة والكتابات التاريخية المصرية . أما الأب الكنسي كليمنت الإسكندراني فقد نعت اليونانيين بأنهم « لصوص » .

يقول بزنال : بالرغم من الانحياز الواضح عند الكتّاب المسيحيين وغير اليونانيين ، الآخرين ، والانفتاح الذي ينعكس في تقبل هيرودوتس ، وافلاطون ، وأرسطو ، واليونانيين الآخرين ، الدور المركزي للتراث المصري في حضارتهم ، فإن مثل هذه الأقوال ليست كلها غير معقولة . فنحن نعرف ، على سبيل المثال ، أن مثلث « فيثاغورس » كان يستعمل في الشرق الأدنى قبل فيثاغوروس بألف عام . وأن حجوم الأهرام كانت تقاس بالمرحلة نفسها تقريباً ، قبل يودوكسوس Eudoxsos بزمان طويل الذي يعتبره أرخميدس أول من فعل ذلك . كما إن ميزان ولولب أرخميدس كانا يُستعملان في مصر قبل أن يولد العلماء اليونانيون بقرون .

علي الشوك

مرض الإسلام عبد الوهاب المؤدب الناشر : سوي، باريس ٢٠٠٢، ٢٢٤ ص.

اسباب تخلف المسلمين وجمودهم تعود إلى التفسيرات الحاططة وإلى انتشار الحرفات وثقافة التقارير والحواشي والتعليقات، وإلى الاستبداد بالرأي وبالسلطة . . الخ، ولا علاقة للإسلام بكلّ هذا.

إنها مناظرة غريبة بعض الشيء يتواجه فيها خطابان يتفقان على تبسيط التاريخ واختزاله إلى معرض للامثولات والدروس ويختلفان إلى حلة التناقض السجالي بالامثولات ذاتها، حول مبدأ وغائية الظواهر والوقائع المشهودة . ذلك أن التاريخ يظلّ، في كلا الحالين، كناية عن شيء آخر ولا قوام له في ذاته وبذاته . فخطاب الغربيين من أصحاب النشاط الدعوي الزاعم الجذرية، وهم اليوم كثر وذوو سطوة ونفوذ، يرون في ظواهر التعصب والأصولية والجمود حالة وقرينة دافعة على فساد الأصل الذي نشأت عنه مجتمعات إسلامية بكاملها لم تنجح في قطع حبل السرة معه . وفي هذا التشخيص ما يعطي شرعية كبيرة للسيطرة الغربية وترسيخها، بل حتى أنه يبرّر عقدة التفوق الغربي (كما أفصح عنها الإيطالي بيرلو سكوني مثلاً)، وإعطائها الحق في قولبة وتبسيط المجتمعات الأخرى كما يحلو لها . ويرد أهل النفاج موافقين على نصف التشخيص، بعد استبطانها بالطبع، معتبرين، على العكس، أنه قرينة ودالة على إخفاق المجتمعات المذكورة وسلطاتها في تدبّر وتمهيد الأصول والرجعيات . ويستدلون على ذلك بالمقابلة بين فترة زاهرة للحضارة والتاريخ الإسلاميين وبين فترة لاحقة تشي بالذبول والجمود حتى أيامنا هذه .

هذه اللواصفات، في خطوطها العريضة، تنطبق على كتاب عبد الوهاب المؤدب، وإن كان هذا الأخير يعيد

يمكننا بدون مجازفة أو صعوبة اعتبار « محاولة » الكاتب والأديب ذي الأصل التونسي عبد الوهاب المؤدب، الصادرة منذ بضعة أشهر عن دار « سوي » في باريس في عنوان « مرض الإسلام »، بمثابة عينة جديدة، لكن نموذجية من الأدب النفاجي . وقد يكون معلوماً أن هذا النوع من الخطاب عرف ازدهاراً ملحوظاً في العالم العربي - الإسلامي، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وحتى أيامنا عملياً . ولا حاجة للتدليل على هذا الازدهار، إذ أن عناوين الكتب الدائرة عليه تحتلّ قسمًا بارزاً من المكتبة العربية الإسلامية الحديثة، وتعتمد في لائحة طويلة .

في المقابل، يمكن التشديد على أن الخطاب النفاجي راح يتوالد في ظلّ شروط تاريخية وثقافية وثيقة الصلة بالتوسع والسيطرة الأوروبية وبطرائق التعامل معها . ونشأ هذا الخطاب السجالي كتعبير عن قلق وحيرة ففة من أبناء المدن الإسلامية من ذوي التحصيل العلمي والفكري المتفاوت والوالذين في بعض وجوه الثقافة والأفكار الحديثة الأوروبية المصدر . كانت أحكام القيمة الإجمالية التي يطلقها بعض الأوروبيين على الإسلام جملة ونفصيلاً، تثير استياء وسخط هؤلاء المتعلمين الراغبين في الإصلاح والتجديد والتقدم بدون التكنكر أو نكران المرجعية الإسلامية الجامعة والعريضة باعتبارها مدار هوية ذاتية قابلة للتطور .

ولئن كانت أحكام القيمة على الإسلام صادرة عن قراءة « جوهانية » ترد ظواهر التخلف والجمود والاستبداد إلى أصل إسلامي يترجم نفسه بدون وسائط وبدون انتقالات وتقلبات، فإن أهل النفاج يردون بالقول بأن

صبغة الخطاب النفاجي في قوالب متجددة ويستخدم أدوات معرفية وفكرية حاذقة تتم عن سعة الاطلاع وعن الإلمام المزدوج بالتاج الإسلامي والغربي الحديث .

عنوان الكتاب، أي « مرض الإسلام »، ملتبس في صيفته الفرنسية وفي صيفته للنقولة إلى العربية على حدة سواء، فالقارئ لا يعلم، للوهلة الأولى، إذا كان المقصود بالعبارة مرضاً اسمه الإسلام أم مرضاً أصاب الإسلام. غير أن الكاتب، لحسن الحظ، يقطع دابر الشك ويؤكد داخل الكتاب بأن الأصولية هي مرض الإسلام، على غرار ما حصل للكانونيكية التي أصيبت بمرض التعصب، وكما كانت النازية مرض ألمانيا، ذلك أن « لكل كيان مرضه »، على ما يقول المؤلف . ويستفاد من هذا أن اختيار العنوان ذي الطابع العيادي - الطبي لم يكن لاعتبارات دهالية وتجارية أو على سبيل الإثارة، بل من أجل التدليل المكثف والمختصر على منظار الكتاب كله، وهو بالفعل منظار تشخيصي عيادي - أخلاقي لحال عالم الإسلام اليوم . واعتماد مثل هذا المنظار بشي بمواصفات الوضعية أو المحل الذي يصدر عنه كلام المؤلف، إنها مواصفات المثقف « الحكيم » في المعنى المزدوج لصفة « الحكمة » والذي يضعها بين الطب والفلسفة، بدون أن ننتمي في الحقيقة إلى أي منهما . والحال أن عبد الوهاب المؤدب يبالغ في استخدام ضمير المتكلم وصيفته إلى حد أن زعمه حيازة المعرفة الكلية تفصح أحياناً عن نرجسية ثقيلة .

يتوزع كتاب « مرض الإسلام »، الواقع في ٢٢٤ صفحة، على ٣٣ مقطعاً، وتنظم هذه المقاطع في أربعة فصول تكاد تكون متساوية من ناحية الحجم . وهذه الطريقة في إعداد وتنظيم الكتاب تأتي على الأرجح بمثابة استجابة للفرس منه والذي يتمتع بكثير نطق البحث المنطوق لفهم الظاهرة أو الظواهر الإسلامية، إذ أنه يسعى بالأحرى إلى التأثير في منظار عامة تباطل صورة الإسلام وتمثيلاته الشائعة في قسم بارز دعائياً من الأدبيات الغربية، وتباطل كذلك صورة الغرب في أدبيات

« إسلامية » باتت توصف بالأصولية . وينطلق تشخيص المؤدب من فرضية أن هناك « ذاتاً إسلامية » أو « فاعلاً إسلامياً »، إلا أنه لا يقول في أي معنى يستخدم هذه العبارة - المصطلح، هل في المعنى اللغوي - التحوي أم الفلسفي أم الحقوقي أم التحليلي - النفسي أو كلها جميعاً ؟ . ويعتبر المؤدب أن من واجبه الكشف على دلالات مشاهد الابتهاج الشمعي (في فلسطين ولبنان) التي ظهرت على شاشات التلفزة إثر عمليات ١١ أيلول، علماً بأن هذه المظاهر اقتصرت على فئات قليلة بحسب ما تبين لاحقاً . ولئن منح الكاتب نفسه صفة الحكيم الكلي وصفة الطبيب المداوي، فإنه يرى من واجبه السعي إلى فهم « عبر أي محن أو أية تربية عرفتها الذات بحيث يتسنى لها القدرة على الابتهاج بالجمرة » . ويرى المؤدب أن هذا السلوك أمانة على مؤس عام، وأن لهذا المؤس أسباباً داخلية وأسباباً خارجية، « إلا أنه ألقى على نفسه في هذا الكتاب مسؤولية « الانتكباب على الأسباب الداخلية بدون حجب أو اغفال الأسباب الخارجية » . والأسباب الداخلية تتعلق، على ما يبدو، بأعراض مرض أصيب به الإسلام وهو مرض « الأصولية » . أما في ما يخص الأسباب الخارجية، فيرى المؤدب أنها « ليست سبباً للمرض الذي يهش جسم الإسلام . على أنه لا شك في كون هذه الأسباب الخارجية بمثابة عامل مساعد، إذ بسببها يضاعف المرض من شدته . وإذا ما قُيّض لهذه الأسباب أن تأخذ في الاختفاء، عن طريق معجزة، فإنني لا أدري إذا كان مرض الإسلام سيؤول بزوالها، غير أن المرض لن يجد المناخ المواتي لتفتح بذوره وانتشارها » . ومن مفارقات الأمور أن الكاتب يعتقد هذه الأسباب « الخارجية » بالتسلسل، فيرى أنها تتعلق بعدم اعتراف الغرب بالإسلام كممثل لغيرة داخلية، إنها الطريقة التي تحبس الإسلام في موقع المنبوذ والمستبعد، إنها الطريقة التي بواسطتها يتنكر الغربي لمبادئه بالذات كلما اقتضت المصلحة ذلك، إنها الطريقة التي يلجأ إليها الغربي (وهذا

الأخير يتخذ في أيامنا صورة الأميركي (كي يمارس هيمنته بدون حساب أو جزاء، وفقاً لسياسة الكيل بمكيالين. وفي هذا السياق، يعتبر المؤدب أن تنفيذ عمليات ١١ أيلول، وفي ما يتعدى أصابهم المرض الذي ينهش الإسلام، إنما هم أبناء عصرهم، أي أنهم «النتاج المحض لعملية امركة العالم». يمكن لكثيرين، خصوصاً في أوروبا والعالم العربي، أن يستسيغوا هذا النوع من التعليل الإجمالي، غير أن تدقيق النظر في هذا الكلام من شأنه أن يكشف عن عقلية «تدرية» تمحوي وتصف العبارات والأسباب بدون أن تلتفت إلى حقل العلاقات بينها. وبما أن الكاتب يخشى من استخدام البعض (خصوصاً من أبناء العرب والمسلمين) لهذا التوصيف لإعفاء أنفسهم من مسؤولية المراجعة والمحاسبة الذاتية، فإنه يكافئ هذه الحشية بمضاعفة التركيز والتشديد على ما يسميه بالأسباب الداخلية. هكذا يصبح في مقدوره إعادة وضع الأمور في منظار تربوي وإرشادي، حتى عندما يتوصل بالتاريخ استخراج خلاصات عريضة.

على النحو الموصوف هذا، يرى المؤدب أن «العالم الإسلامي» ما برح مقيماً على كونه المحزوم الذي لا عزاء ومواساة له جزاء إقالته من موقعه. فهو شهد فترة حضارة رائعة جداً، صاحبت قوته في السيطرة. ويستعين الكاتب، ها هنا، بمقولة المؤرخ فرنان بروديل حول العاصمة العالمية (أو عاصمة «عالم» للقول بأن مثل هذه العاصمة التي جسدها بغداد العباسية في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، والقاهرة الفاطمية في الحادي عشر، والملوكية في الثالث والرابع عشر، هذه العاصمة انتقلت من مدار الإسلام المتوسطي إلى مدارات أخرى منذ القرن الخامس عشر. ولم يبدأ المسلمون في إدراك المسافة التي تضعهم في مرتبة أدنى من أوروبا إلا في نهاية القرن الثامن عشر، مع حملة بونابرت على مصر. هذا الفارق في الوضعية قاد عدداً من البلدان المنتمة إلى المجال الأتليمي الإسلامي إلى أن يصبحوا مستعمرين (بفتح الميم) لأنهم «كانوا

قابليين للاستعمار». ومن الواضح، ها هنا، أن عبد الوهاب المؤدب يستخدم مصطلح «القابلية للاستعمار» الذي أنشأه المفكر الجزائري مالك بن نبي سعيماً إلى التحريض واستنهاض الهمم الاستقلالية، في سياق مختلف يكاد يفقده معناه ويجعله بلا دلالة حقيقية سوى الإنشائية البلاغية السمجالية، لأنه يمكن بسهولة الرد على هذا الاستخدام بالقول بأن كل الشعوب قابلة للاستعمار. إلخ. ما يريد المؤدب استخلاصه من هذه المقولة هو أنه راح يتولد لدى العربي ولدى المسلم، قبالة الغربي وحياه، حس «الاضطغان». ويشير المؤدب إلى أنه يأخذ فكرة «الاضطغان» هذه من الفيلسوف الألماني نيتشه، مشدداً في الوقت ذاته على أن نيتشه كان يعتبر (في كتاب «أصل الأخلاق وفصلها») الذات الإسلامية (وتحديداً الذات العربية) بأنها تنتمي إلى الشعوب التي نشطت وفعلت فعلها عبر التاريخ بمقتضى الأخلاق الأرستقراطية، أخلاق التاكيد الإيجابي، بحيث تكون شخصاً ينير ويهدي وشخصاً يعطي بدون أن يسمى إلى الحصول على مقابل أو إلى أن يتلقى شيئاً.

يتعامل عبد الوهاب المؤدب مع فكرة «الاضطغان» النيتشوية كما لو أنه لقي «لغية» ثمينة جديرة بأن تكون المفتاح، أو الترياق الفلسفي، لتفسير حال الإسلام والمسلمين اليوم. ومعلوم أن النشاط الفلسفي والفكري يكمن في طريقة موضوعة الفكرة واختبار صلاحيتها الاجرائية في الفهم والتعليل، لا في الاحتفاء بالعثور عليها وباستخدامها كيفما اتفق. ففي معرض تشخيصه للانتقال من الأخلاق الأرستقراطية ذات الطابع التاكيدي والسيادي إلى وضعية الإنسان المصاب بالاضطغان والذي يراكم الحقد والكراهية وينتظر ساعة الانتقام، بحيث لا يعود فاعلاً بل محكوماً برء الفعل (بحسب توصيفات نيتشه المعروفة)، يرى المؤدب هذا الانتقال كما يلي: الإنسان الأرستقراطي يعتبر نفسه سيداً بما فيه الكفاية بحيث يمارس حريته في أن يكون ميتكراً خلال عملية

« تهرين » (جعل الشيء رهناء وحاضراً) التراث ؛ والقته مع منهج التأويل ، أو الهرمونيقياء هي التي تجزله سلوكه هذا المسلك ؛ وهذا الألفة تجهزه بما يلزم كي يكون من المقتدين بأسلافه الشجعان . مثل هذه الشجاعات العقائدية لا يمكنها أن تكون في متناول أشباه المتعلمين الذين باتوا اليوم جحافل داخل مجتمعات الإسلام التي قنتر لها ، خلال الحقبة ما بعد الاستعمارية ، أن تعرف « الديمقراطية » بدون أن تعرف مذاق الديمقراطية . في هذا السياق ، يتابع المؤدب : وراح الفاعل الإسلامي ، أو صاحب الذات الإسلامية ، يتحول من صفته الأرستقراطية ويصبح شيئاً أفسيداً إنساناً مسكوناً بالاضطغان ، أي « الإنسان المكبوت ، السالط وغير القانع بما لديه ، حسباً نفسه فوق الشروط الملقاة عليه » ، ثم يتبين بأنه ، مثله مثل أي شبه متعلم ، مرشح لاخذ الثار ، ومستعد لارتكاب أعمال تدمرية وما تستدعيه من التخفي والتتكبر والتضحية . لدى قراءة هذا الشخصيشي اليتشيري الذي يقدّمه المؤدب ، لا نعود نعلم ما هي حظوظ الاحتجاج والنقد والمقاومة والتغيير . والمفارقة هي أن الكاتب لا يتردد في اصطيد اللحظات و« القفشات » التي تكشف عن سياسات غريبة قائمة ، تاريخياً وثقافياً ، على الكيل بمكيالين . ومعنى هذا أن المؤدب بحسب بأن الاداة الاخلاقية لهذه السياسات تكفي في حث ذاتها للحصول على الاستقلال والسيادة . إذا كان كتاب « مرض الإسلام » يستعرض ويرصف لحظات ولقطات وقفشات تتوزع على مستويات مختلفة ومتباينة ، فإنه يسمى في العديد من المواضع والتناولات إلى تثبيت لحظتين أو وجهين من شأنهما ، بحسب المؤدب ، تفسير الحال المزرية للإسلام اليوم . الوجهان هذان هما « الأمركة » من جهة ، والدعوة الوهابية التي ترعاها الدولة السعودية من جهة أخرى . ويعتبر المؤدب أن التقارب أو التحالف بين السعودية والولايات المتحدة يتمتع نطاق المصالح النظرية ويطاول النظرة التي يقيمها كل بلد من البلدين مع أصوله . قد تكون هذه الفكرة

جذابة ، إلا أنها تفرق في التبسيط والموازنات الصورية . ويسعنا أن نوافق مع المؤدب على القول بأنه ينبغي أن نعرف بأن « ظهور هذا الإسلام الهزيل والفقر يتحرك بالدرجة الأولى ضد الإسلام نفسه من حيث هو حضارة وثقافة . وما يبقى بالنسبة إليّ مدعاة دهشة ، هو التعايش القائم داخل الأصولية بين النكوص البدائي وبين المشاركة النشيطة في التقنية » ويرى المؤدب أن السعودية تشكل مثلاً على ما يقول . وفي هذا الأطار ذي الطابع الانتقائي ، يميز المؤدب لنفسه مقارنات ما أنزل الله بها من سلطان . فهو يقارن مثلاً بين ابن تيمية وبين - كانظ . بل حتى انه يقارن بين انتشار حركة الأنوار في أوروبا في القرن الثامن عشر وبين انطلاق الدعوة الوهابية ، معتبراً أن التزامن بين هاتين الحركتين للتباعدتين عقلياً وذهنياً ، يفتتح عهداً جديداً للعالم . هذا مع أن الكاتب نفسه يقول بعد بضع صفحات من محاكمة لفكر ابن تيمية ولدور المملكة السعودية ، بأنه لولا العائدات الكبيرة للنفط لبقيت الدولة السعودية وأيديولوجيتها على الهامش ، ولاقتصرت الوهابية على فرقة معزولة قليلة الشأن كانت مستطلى من تلقاء نفسها .

لا نبأخ إذا قلنا بأن عبد الوهاب المؤدب يتحدث عن تدهور حال الإسلام كما لو أنه شيء لا يتصل بمجتمعات وثقافات قائمة تستحق أن تُدرس وتُرىصد تحولاتها واضطرابات مرجعياتها وأوامها وتطلعاتها . وهذا ناجم ، في تقديرنا ، عن استغراق صاحبنا في نزعة فكرية أو ذهنية وجمالية تستخدم بكاء أدوات وأفكاراً جديدة لتثبيت قراءة انطباعية وسجالية في آن . وهو يستطيع أن يزعم التوازن نحاولته ، وهذا صحيح ، ما دام يدحض التمثيلات الغربية المشوهة للإسلام وسياسات الكيل بمكيالين ، ويلحظ استمرار الأحكام الجائرة الموروثة عن القرون الوسطى والتي ترفض الاعتراف بالمساهمة التاريخية والحضارية للإسلام . غير أنه يقصر هذه المساهمة ، وبالتالي شديدة ، على ما يجبه من التراث الإسلامي

العرب، ويستنكر تعاطف النزعة الطهرانية المحافظة التي ترفض أية صورة من صور الشهوانية والقوابة بعد أن كان الإسلام يقربها ويمس بالمع. في المقابل، يستنكر الكاتب إجحام الأميركيين عن التدخل الفعلي لايجاد حلّ عادل ومقبول للنزاع الفلسطيني-الإسرائيلي، ويعتبر أن على الغرب أن يعالج أمراضه هو أيضاً، خصوصاً انقياده إلى الأحكام السلبية عن الإسلام والموروثة من القرون الوسطى. للمشكلة مع تعليقات المؤدب هي أنها تضطر القارئ على الدوام إلى غريبة العبارات والمقارنات والموازات، إذ أن هذه تحتوي على الغث والسمين، على قمح الأفكار وشعرها. وإذا كانت محاولة المؤدب جريئة ولا تخلو من القفشات الذكية، فإن هذا لا يعضها عن ارتكاب المغالطات التاريخية التي تجعل استخدام التاريخ وأمكنته مسرّحاً للأسقاطات والتهميمات التبريرية والإرشادية.

يبقى أن هذه الملاحظات النقدية لا تقلل من صدقية اعتبار كتاب المؤدب محاولة جريئة تستحق الانتباه، خصوصاً في هذه الأيام التي يطغى فيها السجالات الإنشائية والخطابي ويزداد البؤس الفكري والروحي.

خصوصاً من الأدب الصوفي. ولا نفهم أحياناً حرصه على نقد هذه الفكرة أو تلك بنبرة سجالية متكلّفة بعض الشيء، وإن كنا نتفهم حرقته ومعاناته ككاتب ومفكر ينتمي إلى عالمين اثنين، عالم الحداثة الأوروبية وعالم الإسلام.

الاستغراق في الانتقائية وفي النزعة الذهنية والجمالية هو على الأرجح ما قاد المؤدب إلى التحلّث عن جسم إسلامي مريض، كما لو أنه غير متشكّل في مجتمعات، أو كان هذه المجتمعات إمّا هي الحالات الناجمة عن الفكرة الدهنية التي ينشعها البعض والبعض الآخر عن أحوالهم التاريخية والحضارية. ولا يعود مستغرباً أن تُغضي النظرة التخريبية والاستقرائية إلى استرجاع التمييز القديم. بين «الخاصة» و«العامة» واعتبار هذه الثنائية أقوى أركان عظملة الإسلام في الحقبات السالفة. والانتقائية جعلت صاحبنا ينسب هذه الثنائية إلى البيروني فيما هي قائمة ونشطة في أدبيات أخرى لم يعضّ بها علماء الإسلام الخاضعون في الفقه وأصوله مثل الغزالي. على النحو ذاته يستعرض المؤدب ازدياد البشاعة في المدن المعرّية والإسلامية وانتشار اللاسامية حتى لدى «العلمانيين»

صدمة الاسلام (من القرن الثامن عشر حتى الحادي والعشرين، مارك فيترو

الناشر: أوديل جاكوب، باريس، ٢٠٠٢، ٢٧٠ صفحة

جماهيرية يعرض فيها الغث والسمين ويختلط الحابل بالنابل. ولأن الأمور بلغت هذا المبلغ، صرنا نشوق ونتنظر بفارغ الصبر صدور مساهمة أكبر من المؤرخين وللتنصيص الحقيقيين للشهود لهم بعلوم الكعب، لمعلمهم ينجحون في تصويب وإضاعة عدد من الوجوه البارزة لمناظرة يطغى عليها السجالات والانقياد إلى الأهواء والأحكام الجاهزة. في هذا السياق، يحسب المرء أن صدور كتاب قام بتأليفه ونشره مؤرّخ فرنسي معروف ومكرّس،

يبدو أن السطوة المتعاطفة لسوق الاتصالات والأنشطة الاعلامية آلت في نهاية المطاف، خصوصاً منذ أحداث ١١ أيلول، إلى السماح لأي كان كي يقول أيّ كلام حول عوالم الاسلام، تاريخاً وثقافة وديانة، وقد رأينا على امتداد الشهور السابقة، وسوف نرى المزيد دون شك، هوة وأشياء باحثين ودارسين من كل نوع يدلون بدلوهم متخذين وضعية الباحثين التخصصيين وللتبحرين في الاسلاميات، جامعين من الميدان البحثي نفسه سوقاً

من شأنه أن ينظر إليه بوصفه استجابة أو تلبية لتطلعات وانتظارات العديدين، حتى وإن كان عنوان الكتاب، أي «صدمة الإسلام»، لا يخلو من الأثرية النثرية والتجارية. على أننا، بالرغم من الاحترام الذي يفرضه عمل التعميش الجدي للمؤرخ مارك فيروز، سنسارع إلى القول بأن كتابه هذا الصادر منذ أشهر معدودة، مخيب للأمال، ولا داعي للقول ربما أن خيبة الظن تقاس، ها هنا، بحجم وأهمية ما كان مأمولاً ومتوقعا.

قد لا يكون من حقنا أن نؤاخذ المؤرخ الفرنسي المتخصص في تاريخ الاستعمار وفي تاريخ نزاع الاستعمار والثورة الروسية عام ١٩١٧، على اهتمامه المفاجئ وللتأخر بالإسلام، وليس لنا أن نعب عليه رغبته في صياغة مؤلف يعرض بطريقة تحليلية غامضة أحداثاً مركزية تعطي عملياً ثلاثة قرون بقضها وقضيضها لتاريخ مضطرب وحافل، بل حتى ليس لنا أن نؤاخذ على قلة تعاطفه وحميميته المعرفيين حيال موضوع جديد عليه، وهو لم يزعم يوماً بأنه طويل الباع في هذا الموضوع، على أننا، في المقابل لا نستطيع أن نؤاخذ على استسلامه لغواية اللعبة الدعايية التجارية، وهي لعبة تسمح للأسف بإزالة الحدود والفوارق بين عمل المؤرخ، وبين عمل الاعلامي المضطر إلى التبسيط بسبب مخاطبته لجمهور واسع.

نقول هذا نظراً إلى وجود الكثير من المؤشرات التي تدل على أن الكتاب وضع ونشر على عجل يشير الاستغراب. والدليل على ما نقول، مثلاً، هو أن الكتاب الصادر في شهر أيار (مايو) عام ٢٠٠٢ يستشهد غير مرة بعبارات ومقاطع من كتاب للاديب التونسي الأصل عبد الوهاب المودب، صدر في شهر شباط (فبراير) من العام ذاته، أي قبل شهرين أو ثلاثة أشهر فقط على صدور «صدمة الإسلام» الذي نحن بصدده. ومن القرائن على استعجال التدبيج والنشر، أن مؤلف الكتاب لم يعط نفسه الوقت اللازم لتحديد وذكر المصادر التي يستقي منها العديد من الاستشهادات، لا يفعل هذا إلا عندما يقدم

تلخيصاً لعمل أو لأطروحة أعتمدها فلان أو فلان. ولكن حتى في هذه الحالة، نجد أن فيروز يكتفي بذكر اسم المؤلف دون أن يشير بدقة إلى الكتاب نفسه ودون تحديد للصفحات التي نهل منها معلوماته. هذه القرائن تؤكد الانطباع بأن كتاب مارك فيروز عبارة عن سلسلة من القصصات والتلخيصات المقمشة، والمعدة على الأرجح، كي تكون تعليقات وشروحات تصاحب برنامجاً وثائقياً تاريخياً يثبت عبر التلفزيون أو عبر الأذاعة. ومن هنا أيضاً يتولد الانطباع بأن النص المنشور على عجل يعرض نفسه لخطر الظهور في صيغة تأليف تاريخي بالوكالة.

الافتقاد إلى التثني البحثي أو إلى الصبر على عملية النشر أيضاً، إضافة إلى النقص في تكوين معرفة أكثر رصافة وأكثر قرباً من موضوعها، سمحا بإطلاق معلومات وتقديرات خاطئة. من ذلك مثلاً حديث المؤلف عن «اغتيال» نجيب محفوظ بالفعل وفي معرض حديثه عن الذين استهدفهم التيار الأصولي الجذري، يشير مارك فيروز إلى مقتل المثقف المصري فرج فودة على يد إسلاميين، ثم يضيف قائلاً بأن «نجيب تنوط» (والصحيح هو محفوظ) الحائز على جائزة نوبل للأدب عام ١٩٩٤، جرى اغتياله هو أيضاً بسبب رواياته والحكم عليها بقتل الاحتشام. هاتان الجريمتان...» (ص ٢٣٠)، والحال أن الروائي المصري الكبير ما يزال حياً يبرز بالرغم من ضربة السكين التي تلقاها من يد أحد الأصوليين. يمكننا أن نشير كذلك إلى أخطاء مشابهة يصعب القول بأنها كلها ناجمة عن خطأ طباعي أو عن خطأ لدى مراجعة النص وتصحيحه. هذه الأخطاء تكشف في الحقيقة عن مطبات سلوك مستعجل جداً إلى حد أنه يمنع أحياناً ثقة متساوية لأعمال وأطروحات متفاوتة ومختلفة في ما بينها. وهذا ما يجعل وحدة السرد ضعيفة ومضطربة في عملية تنظيم المعلومات وتنسيقها، بحيث نراها تجزأ الخلط في تعيين التواريخ، وتجزئ التفرد غير المبرر من بلد إلى بلد ومن حقبة إلى حقبة أخرى. فلنأخذ مثلاً الفصل المخصص للإصلاح

والذي يكتفي فيه صاحبنا بمراكبة وقائع ومحاولات
للإصلاح لا صلة حقيقية بينها. وإذا كان يسعنا غضن
الطرف عن غموض تناوله لمفاهيم واصطلاحات مثل
«الإصلاح» و«التحديث» و«العودة إلى الموروث»، فإنه
من الصعب أن نوافقه على إقامة توازن بين نشأة الحركة
الروهابية الصادرة عن منطق وعن عقلية مختلفين وبين
التيارات الإصلاحية الإسلامية المعروفة في القرن التاسع
عشر. وحين يناول فيروز دوز شخصية جمال الدين
الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧)، الأكثر تأثيراً من بين
المنظرين لتجديد الإسلام، وهذا صحيح وإنما يرى
المؤرخ الفرنسي أن أوروبا تمثل في نظر الأفغاني عدواً ومثالاً
في آن معاً، وأن الأفغاني «يساعد في العودة إلى الموروث
أثناء تدريسية في جامعة الأزهر في القاهرة، وساهم في
الوقت ذاته في عملية اغتيال ناصر الدين، هذا الحاكم
الفارسي الذي كان على وشك فتح باب تجارة التبغ
للجانب (١٨٩٦). على هذا النحو وبطريقة غير
مباشرة، دين مهذا الحكم الملكي، والقيت عليه مسؤولية
انحطاط الإسلام، مما يعني ضمناً الأقرار بأن قتل الطاغية
من شأنه أن يعجل انتصار الجامعة الإسلامية باعتبارها
إعادة توحيد للأمة الإسلامية (ص ٧١-٧٢).

في هذا المقطع الصغير ما يكفي من الخلط والتشوش
بحيث يشعر القارئ، اللهم بعض الشيء بتجربة الأفغاني،
بأن التوليف الذي يصنعه فيروز مشوه ومجتزأ. فالأفغاني
أقام في القاهرة من عام ١٨٧١ إلى عام ١٨٧٩، ولم يدرس
اطلاقاً في الأزهر، والتعليم الخاص الذي كان يخطيه في
منزله لبضعة ثلاثمائة ومربعين، كان مشبهاً في نظر علماء
الأزهر المتمسكين بالموروث والتقليد. وهو لم يساهم في
الوقت ذاته في اغتيال الشاه ناصر الدين، لأن عملية
الاغتيال، التي ارتكبها أحد القريبين من الأفغاني،
حصلت عام ١٨٩٦ أثناء فترة إقامة جمال الدين في
استنبول، أضف إلى ذلك أن قضية شركة التبغ والتنيك
بدأت العام ١٨٩٢، وكان الأفغاني آنذاك مقيماً في لندن

وآخذاً في التحريض على خلع الشاه، بعد أن طرده هذا
الأخير مرتين من إيران، وبعد أن قام بأسفار ورحلات تنقل
فيها بين الهند وباريس وروسيا. وليس المبدأ الملكي في
حد ذاته هو ما كان يدينه الأفغاني، بل الاستبداد. وهناك
خلط مشابه في ما يخص تقدير دور الشيخ محمد عبيد
الذي ينسب إليه فيروز كلاماً (مقتطفاً من سياقه بالتأكيد)
يجعل منه رائداً لردة الفعل الرجعية الإسلامية التي
توارثها الأخوان المسلمون، بل حتى أناس عرب من أمثال
أسامة بن لادن.

الطابع الترفيعي للكتاب نجده أيضاً في الفصل الهزيل
(أقل من خمس صفحات) المكرس لولادة دولة إسرائيل،
هذا مع أن المؤلف يعتبر نشأة إسرائيل بمثابة الرضة العميقة
الثانية التي أصابت بلاد الإسلام، حيث يشكل الاستعمار
الرضة العميقة الأولى: إلى جانب هزال العرض، نلاحظ
تحفظاً ولجماً يكاد يكون ضرباً من المسكوت عنه، فهو لا
يقول أية كلمة عن ترحيل ٩٠٠ ألف فلسطيني عام
١٩٤٨، ولا يذكر شيئاً عن المشروع الصهيوني نفسه.
في المقابل، نراه يحصر هوية الرضة التي أصابت العرب
بالبعد المعنوي لنكية عام ١٩٤٨. أي أن سبب الرضة
وليس نشوء دولة إسرائيل، بل الهزيمة التي أعقبتها هزيمة
لمصر ولبلدان العربية المتحالفة ألحقها بهم قوات دولة
قرمة (عام ١٩٤٨).

هل يمكن لمؤرخ من عيار مارك فيروز أن يجهل بأن
ميزان القوى العسكري، حتى في عام ١٩٤٨ كان لصالح
القوات اليهودية، على مستوى العتاد الحربي وعلى
مستوى العدد. هناك مغالطات أخرى، متفاوتة الأهمية
بطبيعة الحال، كالقول بأن الجنرال السوري حسني الزعيم
اقترح على بن غوريون نقل الحدود إلى منتصف بحر
الجليل، إضافة إلى تورط ٣٠٠ ألف لاجئ فلسطيني في
سورية، وهذا كله في سياق اقتراحات عربية قدمت إلى
بن غوريون قبل الهجوم الذي سبق النكبة، ويبدو أن
صاحبنا نسي بأن حسني الزعيم، المدعوم من الاستخبارات

طابع مقدس على المواجهات»، وهذا ليس شيئاً يخص فلسطين بالذات، فقد حصل مع الشيشان شيء مماثل في معركتهم ضد الروس «حيث اتخذت الحركة الوطنية طابعاً إسلامياً، منذ زمن طويل». وإذا كان صاحبنا يحرص على نقد هذه الأساطير، المنتشرة لدى الشيشان، ولدى البربر كذلك، والمتحدثة عن إصل فلسطيني بعيد، فإنه يصل إلى خلاصة غريبة مفادها أن «أسطورة الأصل الفلسطيني هذه تفرز وظيفة محددة جداً: تجلهر أو ترسيخ الإسلام في القدس عبر القول بأنها مهد الديانات الثلاث: اليهودية، المسيحية، الإسلام. علماً بأن الإسلام ولد في الجزيرة العربية، في مكة والمدينة، وبأن اسم القدس غير مذكور أو مشار إليه في القرآن. بهذه الطريقة يكون لهذه الأسطورة وظيفة تقوم، في ما يخص فلسطين، بتوجيه شرعية أخرى مقابلة لشرعية المسيحية ولشرعية إسرائيل». ومعنى هذا، في نهاية المطاف، أن السكان الفلسطينيين يلجأون إلى تلقين أسطورة لإعطاء شرعية لوجودهم، حتى في القدس، منذ مئات السنين.

بالرغم من المغالطات العديدة التي يحفل بها كتاب فيروز، يمكننا القول بأنه ينجح أكثر في مواضيع أخرى، لا سيما عندما يتناول «المحاولة القومية» أو «المحاولة الشيوعية» التي قلّصت من تأثير «الإسلام الثوري». فالعودة إلى تجارب عبد الناصر والجنرال مصدق ومصطفى كمال اتاتورك، لا تخلو من الفائدة، وإن كان يشوبها بعض الخلط الذي يستدعي قراءته بحذر وانتباه. في كل الأحوال، يجعلنا هذا الكتاب في حيرة من أمرنا، وذلك نظراً لتعثر المعالجة التي وعدنا المؤلف بأن يجعل منها تطبيقاً لمنهجية تاريخية متخففة من الأحكام المسبقة. فهو بالفعل، لم يتردد في مستهل كتابه، في الدعوة إلى الخروج من إطار «رؤية غربية للتاريخ». ويلاحظ بأن الغرب أصبح بالذهول مرتين جزاء أحداث غير متوقعة وغير مفكر فيها، وغير مفهومة. الأمر يتعلق خصوصاً بالهجمة المباشرة التي حصلت في نيويورك في

الأمريكية بالمتناسبة، استولى على السلطة عام ١٩٤٩، أي بعد حرب ١٩٤٨، وليس قبل الهجوم الذي سبق النكبة. يمكننا أيضاً انتقاد الرواية التي يعتمدها فيروز ويعرض أسباب حرب الستة أيام عام ١٩٦٧، وإن كانت هذه الرواية شائعة. فهو يقول بأن إسرائيل أعلنت مجلس الأمن بأن جيشها سيرد على الاستفزازات السورية في الجولان، وفي أعقاب ذلك أرسل عبد الناصر مئة ألف جندي إلى سيناء ليحلوا محل القوات الدولية، المربطة منذ عام ١٩٥٦، وأعلن إغلاق خليج العقبة، وقبل أن توضع القوات الأردنية برعاية القيادة المصرية، وبهذا قدم لاسرائيل ذريعتين كبيرتين لإعلان الحرب والقيام بها.

والحال أن وزير الدفاع الإسرائيلي آنذاك، موشي ديان، كشف في مذكرات لم تنشر إلا منذ بضع سنوات، عن أن السوريين لم يقوموا إطلاقاً بأي استفزاز، بل على العكس، الجنود الإسرائيليون الحاضرون لضغط المستوطنين الطامعين في الجولان، هم الذين كانوا يقومون بالاستفزازات، ويذهب دايان إلى حد القول بأن احتلال الجولان كان خطأ كبيراً. على أية حال، في أعقاب هزيمة الدول العربية، يضيف فيروز، نشأت الفكرة القائلة بأنه ينبغي السعي إلى تحقيق النصر عن طريق غير الحرب الكلاسيكية: «عن طريق الإرهاب» وهذه الفكرة سوف يضعها الفلسطينيون موضع التنفيذ. استخدام المؤرخ ها هنا لمصلحة الإرهاب، من شأنه، في هذه الأيام، أن يشكك إلى حد التعريض والتجريح بما كان يسمى آنذاك نضالاً أو مقاومة مسلحة. إلى ذلك، يتناول فيروز جانباً آخر من المسألة الفلسطينية يتعلق هذه المرة ببعدها الإسلامي. هنا أيضاً، تبدو توصيفات المؤرخ الفرنسي متسرعة ونثر الاستغراب. فهو يتحدث عن تمزقات الحركة الوطنية الفلسطينية التي أصبحت موضوعاً لعمليات «أسلمة» متنافسة بين إيران الشيعية والعربية السعودية السنية، وقد ظهر هذا الأمر بوضوح خلال الانتفاضة الأولى عام ١٩٨٧. والأمر هذا يتعلق، بحسب فيروز، «باضفاء

١١ ايلول (سبتمبر) عام ٢٠٠١، وبحصول الثورة الاسلامية الايرانية عام ١٩٧٩. هذا الذهور نجم، بحسب فيروز، عن الاستئناس إلى عادات تفكير خاصة بالغرب، يظهر فيها الاسلام كما لو أنه ضرب من الأثر المتبقي على قيد الحياة، وكذبح من البدائية البالية في نظر عالم غربي آخذ في التقدم، وفي استحکال العللنة، ومتجه نحو الاشتراكية. ويعطي فيروز أمثلة وشواهد على عدم الفهم الغربي لأحداث كبرى حصلت داخل العالم الإسلامي.

ويخلص من هذا إلى نتيجة صائبة ومدروسة، مفادها ان اللجوء إلى ملاحقة سيرويات تاريخية حاصلة في باقي العالم الواقع خارج نطاق الغرب، «جعلنا لا نكتسب لاشكال تطوّر معينة ولا نلتفت إلى مشكلات قادمة من امكنة أخرى. على أنه ثمة معطيات أخرى تشي بهذا المعجز أو بعدم القدرة على تحليلها، وهي معطيات قائمة داخل عوالم الاسلام».

الحداثة وخطابها السياسي

يورغن هابرماس

ترجمة جورج تامر

الناشر: دار النهار، بيروت، ٢٠٠٢، ٢٣٥ صفحة

العشرون، ويستوقفنا على وجه الخصوص، في هذا القسم الأول، نص طويل لهابرماس يناهز الأربعين صفحة يتناول فيه عمل ومسار فيلسوف الوجودية الذائع الصيت مارتين هايدغر وقضية تورطه مع النازية في الثلاثينيات، والنص هذا عبارة عن تقديم ووضعه هابرماس لكتاب حول السيرة السياسية لهابدر من تأليف الباحث التشيلي ف. فارياش.

أما للقسم الثاني من الكتاب، وهو الأكبر حجماً، فيتضمن أربعة مقالات تدور على خطاب الحداثة السياسي من خلال التركيز على مسائل ومفاهيم تشغل الفكر الأوروبي اليوم، مثل الديمقراطية والهوية الوطنية وحقوق الإنسان والمواطنة وإزمة دولة الرخاء، ويستفاد من هذا، ان المحيط الناظم بين هذه المقالات والذي تنعقد عليه وحدة الكتاب ويميز اختيار النصوص من كتب مختلفة لهابرماس، أما هو الحداثة مأخوذة في بعدها الفكري والسياسي، بدون اغفال شروط التجربة التاريخية لنشأة مفاهيمها وطريقة اشتغالها وقومضها، ولئن كانت لغة هابرماس صعبة ومعقدة، كما هو معلوم، بسبب

من المؤكد ان هذا الكتاب الشيق جداً، والمنقول إلى العربية مباشرة عن الألمانية، يسدي خدمة كبيرة للفكر العربي الحديث. فهو يقودنا، بالأحرى يتيح لنا، ان نتعرف على وجوه بارزة من تفكير وعمل الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني المعاصر يورغن هابرماس، وهذا الأخير يعتبر بحق من أبرز المفكرين في القرن العشرين ومن ألمع مثلي مدرسة فرانكفورت الفلسفية في إيماننا هذه، وما يتاح لنا ان نتعرف عليه لا يقتصر، بطبيعة الحال، على ملامسة او اكتشاف طرائق معالجة نقدية وتحليلية بارزة اختص بها مفكر معروف مثل هابرماس، إذ أنه يضعنا في قلب شواغل ومسائل كبرى تطاول الحداثة، تاريخاً وثقافة وسياسة، فالكتاب هذا يضم سبع مقالات لهابرماس جرى اختيارها بالتعاون بين المؤلف والمترجم اللبناني جورج تامر المقيم في ألمانيا منذ العام ١٩٨٨، وتتوزع على قسمين رئيسيين، يتضمن القسم الأول ثلاثة نصوص تحليلية نقدية يعالج فيها هابرماس مسائل عريضة بعض الشيء تطاول مفاهيم الحداثة وأبرز ظواهرها الفكرية والفنية، إضافة إلى جردة حساب بأهم الظواهر التي عرفها القرن

Culture التي باتت تعني «الثقافة». لذا لا ينبغي ان نستغرب ترجمة جورج تامر للكلمة الالمانية «Kultur» بكلمة «حضارة» وليس «ثقافة» وذلك للاعتبارات التاريخية اللغوية التي اشرنا اليها، ويسمعا، في هذا الاطار، ان نوافق تامر على ملاحظته، بالاحرى شكواه من ان احدى صعوبات تعريب نصوص مثل هذه تعود الى «افتقار اللغة العربية الى مصطلحات حديثة تقابل ما تتضمنه اللغات اللاتينية من مصطلحات ابدعت مواكبة للتطورات العلمية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية». وهذا ما دفعه شكوراً الى ان يضع في آخر الكتاب كشافاً بالمصطلحات الرئيسية التي يتشكل منها، في معنى ما، جهاز مفاهيم هابرماس.

المقالة الاولى في الكتاب تتناول الحداثة باعتبارها «مشروعاً غير منجز». ويطرح فيها هابرماس اسئلة كبيرة ساعياً الى الاجابة عليها، او الى معالجتها نقدياً على الاقل. انها اسئلة من نوع: «هل انقضى عهد الحداثة فعلاً، كما يزعم اتباع ما بعد الحداثة؟» او هل ان ما – بعد – الحداثة التي يعلن عنها باصوات متعددة ليست الا صرخة واحداً؟ او كذلك هل ان «ما بعد – الحديث» ليس الا شعاراً، تنقل تحته بطريقة لا تلفت النظر، تلك الآراء ارتها، اعني الآراء التي ما زالت تثير عداء الحداثة الثقافية ازواها منذ منتصف القرن التاسع عشر؟ يقارب هابرماس هذه المسائل ملتفتاً، كماداته، الى الاطار التاريخي الملموس لنشأة الافكار والمفردات وتحولاتها، واربداً في آن معاً، وجوه الاستمرارية والانقطاع في عملها وكيفية تموضعها، فهو يلحظ ان كلمة او صفة «حديث» استعملت للمرة الاولى في اواخر القرن الخامس، لفصل المحاضر المسيحي، الذي كان قد صار للتو رسمياً، عن الماضي الروماني الوثني، ويرى انه رغم تبدل المفاهيم «تعبير الحداثة» دوماً عن الوعي الخاص بحقيقة، وتضع نفسها في علاقة مع ماضي العصور القديمة، لتدرك ذاتها كنتيجة عبور من القديم الى الحديث.

لجوها الى الكشف الشديد والتضمنين، فان نقل نصوصه من الالمانية مباشرة الى العربية (وهذا في حد ذاته يستحق التنويه) تطلب بالتاكيد بذل جهد كبير لم يضمن به المغرب جورج تامر، رغم بعض الهنات في الترجمة، والناجمة على الارجح عن حرص المترجم على احترام اسلوب هابرماس، وقد كتب هذا الأخير، مقدمة قصيرة جداً للتعبير عن سروره بصدر ترجمة مرخصة الى العربية لعدد من مقالاته المهمة، وفي هذه المقدمة، يرى هابرماس ان العالم العربي صار بالنسبة الى الأوروبيين، أحد أقرب الشركاء واهمهم. اذ «تربطنا بعضنا ببعض، حضارياً، جذور دينية مشتركة ومراحل فلسفية مشتركة، ولم تمح بعد الآثار التي تركها تاريخ سياسي طويل، صراعي، مليء بالتقلبات، دار حول البحر الابيض المتوسط، وطبع بالانحياز والاستعمار وعمليات التعلم المتبادلة على السواء، ولا يسعنا ان نفعل عن ان النزاع الاسرائيلي – الفلسطيني الذي ما زال يستمر في قلب العالم العربي اثماً نشأ، الى حد ما، في قلب أوروبا. لكن الالم من ذلك هو ان نتأكد من مقاييس التعايش المدني، التي نضع عليها وحدها، رجاينا في وسط التوترات المتزايدة التي يعرفها المجتمع العالمي التعددي»، اما عن متون النصوص المنقولة الى العربية، فيرى انها عبارة عن «ابحاث معاناة للزمن، تجمع بين التحليل السوسيولوجي ونظرة معاصرة يصدر احكاماً معيارية».

قد يكون مفيداً، ما دنا في معرض التقديم الاولى والحديث عن انتقال مصطلحات ومفاهيم من لغة الى لغة اخرى، ان نشير الى ان توصيف هابرماس للروابط بين العالم العربي واوروبا، والقول بانها تتموقع «حضارياً» يأتي في معنى يقرب من معنى، بل حتى يرادف «الثقافة» في اللغتين الفرنسية والانكليزية، فنحن نعلم بان مصطلح «الحضارة» Civilization، نشأ في وقت متزامن تقريباً في القرن السابع عشر في فرنسا وفي انكلترا وعندما انتقل هذا للمصطلح الى الالمانية عاد منها في حلة جديدة هي

فني متعلق بالسوق، ومأسسة ذوق فني حر من أية غاية، يحرر عنه بواسطة النقد، والشرط الثاني هو الفهم الذاتي الجمالي لدى الفنانين والتأقدين، الذين لم يعودوا يعتبرون انفسهم بالدرجة الأولى محامين عن الجمهور، بل مفسرون، يدخلون ايضاً في عملية الانتاج الفني .

في النص الطويل نسبياً الذي يتناول فيه هابرماس قضية تورط مارتين هايدغر مع النازية، وبرز وجوه المناظر المتجددة دورياً حول هذه القضية، بما في ذلك رصد العلاقة المحتملة بين الموقف السياسي وبين النظرة الفلسفية وعملها، في رصد هذا كله يحافظ هابرماس على سلوك فكري نقدي ويتفادى السقوط في التبسيطات والاستنتاجات التلقائية المتسرفة . فهو يرى ان ما بهم القارئ الألماني المعاصر منذ البداية هو ألا يؤدي الكشف عن تصرف هايدغر السياسي الى الخط العشوائي من قيمته، أو بالاحرى ألا يسمح بولوج هذا الحد . واذا كان هايدغر يخضع مثله مثل أي شخص آخر الى حكم المؤرخ، على ما يقول هابرماس، فان هذا لا يعني من ضرورة التبرئ في تقييمنا الأخلاقي لتصرفات وإهمالات حصلت اثناء الحقبة النازية، لأنه ليس باستطاعتنا، نظراً لاننا ولدنا لاحقاً، ان نعرف كيف كنا تصرفنا تحت شروط الدكتاتورية السياسية، ويستشهد هابرماس بموقف الفيلسوف الألماني الآخر كارل ياسبرز الذي كان في البداية صديقاً لهايدغر قبل وقوع الخلاف بينهما، فقد كتب ياسبرز عام ١٩٤٥ تقييماً يحكم فيه على عقلية هايدغر التي تبدو له «في ماهيتها غير حرة تماماً» ديكتاتورية، غير تواصلية، ويرى هابرماس على الفور بان هذا الحكم ينطبق على ياسبرز نفسه ايضاً، ذلك ان هذا الأخير يتبع في احكام كهذه مبدأ صارماً، هو ان كنه الحقيقة الذي يحمله تعليم فلسفي يجب ان ينعكس في ذهنية الفيلسوف وطريقة حياته، كما في مرآة، ويبدو لي ان هذا الفهم للتشدد لوحده الشخص وآثاره الفكرية ليس عادلاً في حق استقلالية الفكر، ولا حتى في ما يتعلق

وفي المحصلة «اعتبر حدائيا» ما يساعد الحالية روح العصر، التي تجدد نفسها بنفسها، على بلوغ تعبير موضوعي، والعلامة للقارئة لآثار كهذه هي الجديد الذي يتجاوزه تجدد الطراز القادم وبلغه، وفيما يصبح ما يماشي الموضة فقط موضة قديمة، حين يصير ماضياً، يحتفظ الحدائلي بعلاقة سرية بالكلاسيكي، ومنذ القدم يعتبر كلاسيكياً ما يستمر عبر العصور . لا تستمد الشهادة الحدائنية، بالمعنى المشدد، للكلمة، قوتها هذه من سلطة حقب منصرمة، بل فقط من صحة الحالية، مضت، وانقلاب الفاعلية الحاضرة الى فاعلية من الامس انقلاب مستهلك ومنتهج في آن معاً، هذا الانقلاب هو الحدائنة عينها، التي تخلق كلاسيكيته (...) . ويستعرض هابرماس عدداً من وجوه المسألة: بالرجوع الى مفكرين وكتب بارزين (بودلير وكانط وماكس فيبر وادورنو واوكتافيو باث ..) كمسألة العلاقة بين الحدائنة الثقافية والتحديث الاجتماعي، ومشروع التنوير، والاصرار على البعد الجمالي، ويستشهد هابرماس بماكس فيبر للقول بان خاصية الحدائنة الثقافية تكمن في ان العقل الاساسي، الذي عبر عنه سابقاً بصور للعالم دينية وميتافيزيقية، انقسم الى ثلاثة اقسام، لم يعد من الممكن جمعها الا شكلياً . وعلى هذا النحو، شهد العصر الحديث تمييزاً لحقول المقيم: العلم والاخلاق والفن، ونشأ مذاك تاريخ داخلي للعلوم ونظرية الاخلاق ونظرية القانون والفن، وهذا التاريخ لا يتكون بالطبع من تطورات مستقيمة، بل هو عمليات تعلم، من ناحية اخرى، راح يتنامى الشرخ بين ثقافة المتخصصين والجمهور المريض «وما ينمو في الثقافة عبر المعالجة والتفكير، لا يصل الى الممارسة اليومية من دون عوامل اخرى، فإزاء التعقيل الثقافي يوشك عالم الحياة الذي فقد من قيمة جوهره التقليدي ان يفتقر» . في هذا السياق تطور معنى خاص للفهم الجمالي للفن، يجعل الفنان ينتج آثاره لاجل الفن فقط . وقد حصل هذا بعد استيفاء شرطين: «الشرط الاول هو مأسسة انتاج

بأثره التاريخي». ويقول هذا، لا يريد هابرماس بالطبع ان ينكر وجود أية علاقة بين الاثر الفلسفي وسياق نشوئه في سيرة الفيلسوف، ولا ان ينكر مقدار المسؤولية التي يتحملها مؤلف يمكنه ان يرد، وهو على قيد الحياة، على نتائج لم يقصدها، سببها ما صدر عنه من كلمات.

فالمسألة هي ان اعمال هايدغر كانت قد انفصلت منذ زمن عن شخصه، وينطبق هذا خصوصاً على كتاب «الكيونة والزمن» الذي صدر العام ١٩٢٧، والذي يعتبر بحق من أبرز الاعمال التي شقت طريقاً جديداً للفلسفة المعاصرة، ففي هذا العمل، صهر هايدغر بطريقة جديدة الحركات الفكرية المتنافسة آنذاك، وهذه البداية الجديدة تشكل «الفاصل الاعمق في الفلسفة الألمانية من بعد هيجل».

ولا يمنع هذا التقرير لأهمية هايدغر من ملاحظة ان جهد هذا الأخير انصب على بعد واحد لتاريخ الميتافيزيقا والتجريد من علائق الحياة الاجتماعية أتى بنتائج، تتناول استعمال هايدغر، غير المصفي من ناحية علم الاجتماع، لتفسيرات للزمن رائجة. وبالقدر نفسه الذي اختفى فيه التاريخ الواقعي خلف «التاريخية» استطاع هايدغر ان يقبل استعمالاً ساذجاً - متبجحاً لتشخيصات للحاضر مجهزة لهذه الغاية فقط.

يرصد هابرماس، مستنداً إلى اعمال مختلفة تتعلق بالمسار الفكري لـ هايدغر، المخطات التاريخية لسيرة هذا الأخير، بغية التقاط وجوه العلاقة الداخلية بين النظرية والفلسفة نفسها وبين مؤثرات الزمن التاريخي وازماته، ويدخل في هذا السياق، التنويه بالازمة الدينية التي اعترت هايدغر ونشاته الكاثوليكية العام ١٩١٧، وبغهم من هذه الازمة ان موقف الاتحاد المنهجي لدى هايدغر لم يغلق أفق الخبرة المسيحية تماماً. المطة الثانية هي ازمة العام ١٩٢٩ التي أدت الى انهياء جمهورية ويمار. وفي العشرينيات انتشرت في اوساط النخبة المتعلمة الاكاديمية ايدولوجية الماندرين، وانطوت هذه ايدولوجيا على فهم الاكاديميين لانفسهم كنخبة المجتمع، وعلى عبادة

الروح، وتصنيف اللغة الأم، واحتقار كل ما هو اجتماعي، وغياب رؤية سوسولوجية... ويستفاد من هذا ان هايدغر عطل على نفسه منذ البداية امكانية العبور من التاريخية الى التاريخ الواقعي، وذلك باسمه الى الحال الاساسية الثابتة «للكيونة الهنا»، وبالمقارنة مع نظرية المجتمع ملحظ هابرماس فارقاً جوهرياً، هو ان نظرية المجتمع تستوعب ذاتها من خلال سياق تاريخي محسوس، يمكن لبحث العلوم الاجتماعية ان يتطرق اليه «بينما يرتفع فكر انطولوجيا ثولبت الكيونة الى حقل نشوء، سام، سابق، لا يظاله اي ادراك تجريبي (ولا حتى حسي)»، وتسود في هذا الحقل الفلسفة وحدها. ولذلك يمكنه ان تدخل، من غير حرج، في ارتباط قام مع تشخيصات زمنية غير مختبرة علمياً. وهذا ما سهل تركيز التفكير الوجودي على مقولات «المصير» و«القدر» و«الجماعة»، واعلاء شأن القادة المخلصين شريطة الانصياع لهم، في هذا السياق تولى هايدغر رئاسة الجامعة الألمانية في الثلاثينيات، متخلياً عن الفلسفة الاكاديمية. وقبول هايدغر بالامر «نابع من فهمه التخبري للجامعة الألمانية الذي يتبع تقليد الماندرين، ومن تصنيف الروح بلا حدود والتقدير الذاتي الرسالي الذي سمح برؤية دور التفلسف الخاص في اطار علائق مصير اخروي للعالم فقط. انه، لعمري، الجنون الخاص باستاذ جامعة الماني، ما اوحى لهايدغر بفكرة ان يريد قيادة القائد، وهذه الاحداث لم تعد اليوم قابلة للجدل».

في مقالته المكثفة لانتقاط وتحليل الظواهر الكبرى للقرن العشرين، يشير هابرماس في البداية الى النمو السكاني، والى تبدل بنية العمل، والى برنامج الانجازات العلمية التقنية. ويناقش هابرماس ثلاث قراءات للقرن العشرين الوجيز (١٩١٤-١٩٨٩) الذي جاء في اعقاب قرن تاسع عشر طويل (١٧٨٩-١٩١٤)، والقراءة الاولى ماركسية وهي للمبرطاني اريك هوبسباوم، والثانية ليبرالية على الضد من التوتالياتاريات، اما الثالثة الموصوفة بانها ما

ممكناً الى حين . وهذا الحل الوسط أبقى التكاليف الاجتماعية ضمن حدود مقبولة، حتى لو كان ليس بالحل المثالي على الاطلاق لمشكلة كامنة في الرأسمالية . ولهذا الاعتبار لم يعد ممكناً الاستمرار في اغاز وظائف دولة الرخاء، الا اذا انتقلت هذه الوظائف من الدولة القومية الى وحدات سياسية، تستطيع اللحاق، الى حد ما، بالاقتصاد الذي يتعدى حدود الدول القومية، هذه المسألة وتبناها يدرسها هابرماس في نصوص مخصصة لقضية المواطنة والهوية القومية، واضفاء الشرعية بواسطة حقوق الانسان، وخصوصاً في دراسة شيقة جداً حول «التشكيكة ما بعد القومية ومستقبل الديمقراطية» .

ففي هذه الدراسة، يرى هابرماس ان ثمة توافقاً في الرؤية، لاسباب مختلفة، بين مذهب ما - بعد- الحداثة والمذهب الليبرالي الجديد . مضمون هذه الرؤية هو ان عوالم حياة الافراد والمجموعات الصغيرة تشبعثر مثل «المونادات» (الوحدات الجزئية) عبر شبكات ممتدة عالمياً ومنسقة وظيفياً، بدلاً من ان يغطي بعضها بعضاً على دروب الدمج الاجتماعي، مشكلة وحدات سياسية اكبر حجماً وذات طبقات اكثر عدداً، ويعتبر هابرماس انه كما يستحسن التريث لزاء الطوباويات الرجعية التي تدعو الى الاغلاق الاجتماعي، يستحسن ايضاً التريث امام اسقاطات الفتح الذي يدعي انه فتح تقدمي، ما نحتاجه بالاحرى هو تحمس لذلك التوازن الفعلي بين الفتح والاغلاق، هذا التوازن الذي تنصف به المخطات الاكثر نجاحاً في تاريخ التحديث الاوربي .

اذ لن يكون في استطاعتنا مواجهة تحديات العولمة بطريقة عاقلة، الا اذا نجح تطوير اشكال جديدة للتوجيه الذاتي الديمقراطي للمجتمع في التشكيكة ما - بعد- القومية . ولا يعول هابرماس على النخب الحاكمة، بل على قوى نابعة من المجتمع المدني وقادرة رغم الصعوبات الكبيرة، على بناء وعي عالمي لمواطنين عالميين .

حسن شامي

- بعد- الفاشية فهي ترى القرن قابلاً في ظل «حرب صليبية ايدىولوجية ناشبة بين احزاب ذوات عقلية واحدة، ولو لم تكن على المستوى نفسه» .

وتدل معظم التقييمات الفكرية الكبرى على ان «ظواهر العنف والبربرية تحدد شعار هذا العصر» . على ان هابرماس يشكك في صلاحية القراءات الثلاث هذه، لان تقطيع القرن العشرين الوجيز يجمع بين فترة الحربين العالميتين وفترة الحرب الباردة جاعلاً اياهما وحدة واحدة، ويوحى بوجود سياق متجانس لحرب، لم تتوقف مدة ٧٥ سنة بين الانساق والانظمة والايديولوجيات وبهذا يفقد ذلك الحدث اهميته الذي لا يقسم القرن فقط من ناحية زمنية، بل من ناحية اقتصادية وسياسية، وبالدرجة الاولى من ناحية معيارية كحد فاصل : اعني هزيمة الفاشية، الى ذلك، يرصد هابرماس ثلاثة تطورات سياسية رئيسية، بحسب ما وصفها هوبسباوم، وهي الحرب الباردة، انتهاء فترة الاستعمار، وبناء دولة الرخاء في اوروبا، ويتوسع هابرماس في معالجة النقطة الاخيرة في نصه هذا وفي نص آخر حول «أزمة دولة الرخاء واستنهاك الطاقات الطوباوية»، وذلك ان الحل للمعول الذي جلبته دولة الرخاء طوال عقود ما بعد الحرب، يواجه اليوم، منذ العام ١٩٨٩ على الأقل، تحدياً كبيراً من قبل العولمة . فالدول لا تستطيع في اطار اقتصاد معلوم ان تحسن قدرة «مواقعها» على المنافسة الدولية الا عن طريق التحجيم الذاتي لقدرة الدولة على تشكيل الاقتصاد، هذا ما يبرر سياسات «التنقيص»، التي تؤذي الترابط الاجتماعي وتضع الاستقرار الديمقراطي على المحك، وفي ظل الوضع العولمي لا يبقى للدولة القومية الكثير من الخيارات . فثمة خياران يسقطان، وهما سياسة الحماية، والعودة الى السياسة الاقتصادية الموجهة بحسب الطلب، فنكالف حماية الاقتصاد المحلي ستبلغ حداً غير مقبول به تحت ضغط الظروف الاقتصادية العالمية السائدة، هذا اذا ظل التحكم بتحركات رأس المال ممكناً، وفي كل الاحوال، «تخرب عولمة الاقتصاد تركيبة تاريخية، جعلت الحال الوسط الذي آتت به دولة الرخاء



(74-75) 2003

ISSN 1607-7024

AL-KARMEL(Ramallah)